# El pensamiento latinoamericano en el siglo XXI

Eduardo Devés
Silvia T. Álvarez
(eds.)

Ariadna ediciones

CLACSO

# El Pensamiento Latinoamericano en el siglo XXI

CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

**CLACSO Secretaría Ejecutiva**
**Pablo Vommaro** - Director Ejecutivo
**Gloria Amézquita** - Directora Académica
**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

**Equipo Editorial**
**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial
**Solange Victory** - Producción Editorial
**Valeria Carrizo y Darío García** - Biblioteca Virtual

DOI: https://doi.org/10.26448/ae9789566276692.152

LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**
Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a **libreria.clacso.org**

*El pensamiento latinoamericano en el Siglo XXI* (Santiago de Chile/Buenos Aires: Ariadna/ CLACSO; enero de 2026).

ISBN 978-956-6276-69-2

CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

**CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**
**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875
<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

# El Pensamiento Latinoamericano en el siglo XXI

Eduardo Devés
Silvia T. Álvarez
(eds.)

*Ariadna* ediciones

CLACSO

# Índice

**Prólogo**
*Pablo Vommaro* . . . . . 9

**Presentación**
*Eduardo Devés, Silvia T. Álvarez* . . . . . 13

**Introducción. Propuestas para un boceto del pensamiento de América Latina Caribe**
*Eduardo Devés* . . . . . 21

CAPÍTULO I
**Pensamiento sobre cuestiones étnicas y sociales**
*Daniela Rawicz, Andrés Kozel, Martín Mitidieri* . . . . . 63

CAPÍTULO II
**Pensamento 'progressista' em duas épocas**
*Fabricio Pereira da Silva, Lucca Fantuzzi Soares, Allysson Lemos da Silva* . . . . . 97

CAPÍTULO III
**Pensamiento neoconservador. Un servidor de pasado en copa nueva**
*Ernesto Bohoslavsky, Daniel Lvovich* . . . . . 133

CAPÍTULO IV
**Pensamiento sobre asuntos internacionales y mundiales**
*Silvia T. Álvarez, Eduardo Devés* . . . . . 163

CAPÍTULO V
**Pensamiento sobre cuestiones ambientales y calidad de vida. Buscando alternativas**
*Juan Pablo Vásquez, Luis Clavería* . . . . . 199

CAPÍTULO VI
**Ideas económicas: de los patrones clásicos a las vías alternativas**
*Hernán Ramírez* . . . . . 233

CAPÍTULO VII
**El pensamiento estético en sus expresiones y manifestaciones**
*Horst Nitschack* . . . . . 267

CAPÍTULO VIII
**El ensayo de ideas: peculiaridades e innovaciones**
*Eduardo Devés* . . . . . 301

CAPÍTULO IX
**El desarrollo de los feminismos**
*Sandra Iturrieta Olivares, Catalina Fernández Castro* . . . . . 333

CAPÍTULO X
**Pensamiento de las intelectualidades indígenas**
*Claudia Zapata, Eduardo Devés* . . . . . 365

CAPÍTULO XI
**Pensamento intelectualidades afrodescendentes: Intelectuais orgânicos e suas ações emancipatórias**
*José Antônio Marçal, Sergio Luis do Nascimento* . . . . . 397

CAPÍTULO XII
**Las cotidianías: la argumentación auto terapéutica y su lento proceso de latinoamericanización**
*Eduardo Devés* . . . . . 431

Sobre las autoras y autores . . . . . 461

# Prólogo.
# Cartografía para la emancipación latinoamericana en el siglo XXI

En un mundo en el que están mutando las coordenadas de sentido —políticas, económicas, culturales, ecológicas y epistemológicas—, el esfuerzo por reunir, ordenar y confrontar las tradiciones del pensamiento latinoamericano no responde únicamente a una inquietud académica, sino a una urgencia histórica y una tarea intelectual ineludible. Es por eso que una obra colectiva como la presente, que busca compartir una mirada de conjunto y un balance provisional de los aportes teóricos y críticos en lo que va de nuestra centuria, resulta tan relevante y actual. Este libro surge en un momento donde el "occidentalocentrismo" y los valores de la Modernidad clásica han entrado en una crisis profunda, abriendo paso a la necesidad de formular enfoques alternativos desde "epistemologías otras" que den cuenta de nuestras realidades situadas y singulares.

La coordinación de esta ambiciosa cartografía está a cargo de Eduardo Devés Valdés y Silvia T. Álvarez, figuras que han sabido amalgamar una diversidad de geografías, temas y autorías que conforman el ecosistema intelectual actual de nuestra región. Debemos destacar especialmente a Eduardo Devés Valdés, quien se ha consolidado como un referente ineludible del pensamiento crí-

tico chileno y latinoamericano. Su trayectoria se distingue por una capacidad excepcional para trazar redes eidéticas y por su insistencia en que pensar con "cabeza propia" no significa aislamiento, sino la asunción crítica de los aportes universales desde un lugar de enunciación situado en el Sur. Su trabajo en esta obra refuerza la idea de que América Latina y el Caribe deben estar presentes en los debates planetarios con una voz clara y soberana. En el mismo sentido, la labor de Silvia T. Álvarez aporta una mirada historiográfica rigurosa y una reflexión sostenida sobre la soberanía y las relaciones internacionales, que enriquecen el diálogo entre teoría e historia presente en la obra. El trabajo conjunto en la coordinación de esta obra colectiva contribuye a ordenar y dar consistencia a una diversidad de perspectivas, reforzando la lectura situada de los procesos políticos e intelectuales de la región.

Este libro documenta de forma lúcida y con amplitud de miras el tránsito de un siglo XX marcado por el paradigma del desarrollo y las ideologías tradicionales, hacia un siglo XXI donde emergen con fuerza nuevos sujetos y preocupaciones. La obra nos muestra cómo la reflexión se ha ampliado para incluir la intensificación del modelo extractivista, la crisis ambiental, las olas de gobiernos progresistas y, más recientemente, el ascenso de las ultraderechas regresivas y autoritarias. Esta publicación logra capturar la irrupción de subjetividades que a fines del siglo pasado estaban subalternizadas: mujeres, pueblos indígenas y afrodescendientes que hoy son protagonistas de una geocultura horizontal y contrahegemónica.

Es importante subrayar que este volumen es fruto de una coedición estratégica entre CLACSO y Ariadna Ediciones. Esta cooperación interinstitucional refleja un compromiso ético y político con la producción editorial independiente de alta calidad y en acceso abierto en nuestra región. En un mercado editorial a menudo dominado por lógicas transnacionales que invisibilizan la producción local, la alianza entre CLACSO y Ariadna garantiza

que el pensamiento crítico generado en nuestros países tenga una plataforma de difusión robusta y soberana. Compartimos valores fundamentales: la defensa de la ciencia como un bien público y un bien común, la promoción del acceso abierto y la convicción de que el conocimiento debe servir para nutrir la acción crítica y transformadora articulando espacios académicos con organizaciones sociales y políticas públicas.

El recorrido que propone el libro es desafiante y exhaustivo. Desde el análisis del pensamiento sobre cuestiones étnicas y sociales, pasando por los debates sobre el progreso y el conservadurismo, hasta llegar a las reflexiones acerca de calidad de vida y cotidianidad. Especial mención merece el abordaje de los feminismos, cuya producción en este siglo ha sido prolífica y heredera de una rica tradición activista y académica que hoy busca seguir avanzando hacia la igualdad y la liberación de las mujeres de toda forma de violencia material y simbólica. Asimismo, el libro no elude las tensiones contemporáneas, como la paradoja de que algunas de las teorías más influyentes de la región, como la decolonialidad, sean formuladas a veces desde centros académicos del Norte, lo que nos invita a reflexionar sobre las dinámicas actuales de producción y reproducción del saber-poder.

Como todos los materiales de CLACSO, esta obra se encuentra disponible de forma gratuita, abierta y libre en la Librería Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, una de nuestras más poderosas herramientas de democratización del conocimiento para potenciar su incidencia e impacto. Entendemos que lo que en el libro se denomina autoconciencia de la región solo es posible si facilitamos la conexión y articulación de expresiones que hoy se ubican en niveles diversos: de género, sociales, ambientales y económicos.

Invitamos a las y los lectores, a investigadores y a quienes asumen la acción en el campo sociopolítico, a sumergirse en estas páginas. Esta es una invitación a pensar nuestro destino común desde

una conjunción histórica y cultural que, como señala la obra, debe ser abarcada en conjunto. Confiamos en que esta cartografía de ideas servirá para fortalecer la esperanza organizada y para seguir construyendo una América Latina y el Caribe más justa, diversa y profundamente emancipada. A este recorrido les invito.

Pablo Vommaro
Director Ejecutivo de CLACSO

# Presentación

*Eduardo Devés, Silvia T. Álvarez*

Con esta obra colectiva sobre el pensamiento latinoamericano, buscamos compartir una mirada de conjunto y un balance provisional de sus aportes en el siglo XXI. Esperamos que contribuya a echar luz en relación con las ideas, sus múltiples expresiones y proyecciones en diversos campos. En tal sentido, esta propuesta constituye un esfuerzo dirigido a un público en formación universitaria general y quienes busquen una cartografía eidética como base de sus investigaciones o desafíos deliberativos y decisionales en el campo sociopolítico.

Nuestros objetivos se dirigen a identificar los principales aportes del pensamiento latinoamericano, teniendo en cuenta ámbitos de donde emerge una diversidad de geografías, temas y autorías que lo conforman, así como reconocer sus rasgos específicos y desafíos pendientes. A partir de tal mirada, que se basa en la intención de hacer leer-escuchar las diversas voces, la obra busca indagar en cuatro direcciones: procedencias del pensamiento latinoamericano; caracterización de este pensamiento; ejes problematizadores; autorías que se reconocen en ámbitos académicos o actores partícipes en la búsqueda de vías alternativas de análisis; y, finalmente, balances eidéticos a partir de la consideración de perfiles específicos, continuidades, cambios y posibles cursos futuros.

El siglo XX finaliza con un escenario marcado por el liderazgo de Estados Unidos, la emergencia de un Nuevo Orden Mundial

basado en la tríada mercado-democracia-derecho internacional al compás de una globalización neoliberal. Desde el discurso hegemónico de este 'Orden', se asiste a la creencia en un mundo interdependiente de oportunidades y amenazas comunes, donde el conflicto político militar, históricamente central en el sistema internacional, cede paso a una agenda en la que cobran protagonismo la libertad, los derechos humanos, las formas y los objetivos de la participación política, la pluralidad cultural, el crecimiento demográfico, las migraciones, los daños al medioambiente así como los roles y significados de la ciencia y la tecnología en los nuevos contextos.

En América Latina, y hacia la misma época, mientras existe un cierto aval de parte de la sociedad civil y los estados al Nuevo Orden, se reconocen nuevos o renovados movimientos que dan inicio a un ciclo crítico a la globalización neoliberal a través del cual se anuncia un tiempo no lineal en donde la igualdad cobra nueva centralidad. Así, en un plano regional, el Movimiento neozapatista en Chiapas (1994) abre un proceso marcado por la resistencia al poder tradicional ejercido desde los estados para extender prácticas de carácter horizontal que reconocen a otros actores, indígenas y campesinos, como verdaderos protagonistas, y donde el poder como dominación busca ser reemplazado por la noción de co-poder o poder horizontal, dando así centralidad a una diversidad de actores sociales. Ya en un siglo XXI, el Foro Social Mundial de Porto Alegre (2001) inaugura en una dimensión planetaria el llamado a un proceso alterglobalizador que, también desde la horizontalidad, planteó que otra globalización era posible.

Si el Movimiento neozapatista y el Foro Social Mundial son hitos de carácter transnacional con impactos globales, otros de carácter estatal también son referenciales para dar cuenta del inicio del siglo XXI. Así, los gobiernos llamados progresistas, populistas de izquierda o representantes del socialismo del siglo XXI desde la

asunción de Hugo Chávez (1999) hasta la constitución de la Ola Rosa (2001-2003) son hitos fundantes de un nuevo tiempo, donde cobran protagonismo el retorno al Estado como garante del desarrollo sustentable y autónomo, la justicia social y la interculturalidad.

El mundo pos-occidental que se anuncia, en el devenir del primer cuarto del siglo XXI, avanza hacia un cambio en la configuración mundial con estados emergentes, como los BRICs (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica), mientras se extiende una crisis general de las democracias como formas de representación política que da lugar - en parte por el 'fracaso de la globalización neoliberal' y luego de los propios progresismos- a democracias iliberales más adeptas a formas diversas de intervención estatal o dirigidas a retornar a un liberalismo que se traduce en vías que amenazan al sentido de la democracia y el republicanismo al otorgar centralidad a la libertad económica y retroceder en el campo de las libertades políticas. Todo ello, se traduce en renovadas agendas, desafíos y cosmovisiones del sistema internacional, la inserción en él y las vinculaciones regionales que involucran también a parte de la sociedad civil afín a tales ideas.

Lo cierto es que el siglo XXI, en sus distintos recortes, trae consigo para América Latina y el Caribe un cuestionamiento al sistema político, en principio, desde la sociedad civil representada por actores históricamente marginados o subordinados a una matriz de poder de carácter occidental y patriarcal (campesinos, mujeres, pueblos indígenas y afrodescendientes) y una nueva ciudadanía que adhiere a distintos modelos de sociedad. Por su parte, y en sentido semejante, desde los Estados se transitan recorridos que van desde los progresismos a otros de carácter conservador, donde la política y lo político tienen distintos grados de protagonismo en función del propio protagonismo y la significación dados a la calidad de la vida, la participación, la igualdad y la libertad, así como a los roles otorgados al mercado y la cultura.

Tales cuestionamientos, que significan transformaciones al interior de la propia realidad, se corresponden con una revisión de la matriz occidental de los saberes y conocimientos, ya desde el interior de dicha matriz para reformular categorías de análisis y metodologías de estudio, ya para proponer nuevas categorías desde espistemologías otras. En este sentido, gana protagonismo la crisis del occidentalocentrismo y de la Modernidad que porta sus valores. Así, la creencia en la razón, el método científico, la objetividad, la valoración y la linealidad de la historia asociada a la creencia en el progreso y la emancipación humana en un sentido universal, entran en crisis. De este modo, se retorna críticamente a antiguas teorías o paradigmas y se formulan enfoques alternativos, de donde se produce también un giro histórico en la medida en que las identidades recobran significados, normalmente con repercusiones eidéticas en oposición al economismo y al desarrollismo, como a las ideologías políticas de viejo cuño.

De esta manera, quienes compilamos esta obra creemos que la originalidad de la misma está en el reconocimiento de las diversas autorías, no sólo de las geografías tradicionales sino de las geoculturas. Esto se hace tanto más relevante ante la emergencia y/o el desarrollo de intelectualidades notoriamente más presentes que a fines del XX: mujeres, indígenas, afrodescendientes, pentecostales, entre otras.

Si bien existe una geocultura dominante, en tanto marco cultural dentro del cual opera el sistema mundial, esta coexiste con una geocultura de carácter horizontal –contrahegemónica y co-poderativa- que brega por la diversidad y la inclusión, con el propósito de restaurar el equilibrio en la relación humanidad-naturaleza y humanidad-humanidad. Quizás sea por ello que se advierten numerosos debates al interior del pensamiento latinoamericano en el siglo XXI, que han de leerse en las vinculaciones que tienen con su propio pasado y diversas interpretaciones. A partir de allí, este será analizado desde las cuestiones étnicas y sociales, políticas, in-

ternacionales y mundiales, la economía, la estética, las cuestiones ambientales y la calidad de vida, el ensayismo y las maneras de buscar mejoría en la cotidianeidad, preguntándose por el progresismo, el conservadurismo y escuchando las voces de las intelectualidades feministas, indígenas y afrodescendientes. Como señala Pedro Guadarrama González (2001): "Pensar con cabeza propia no significa asumir posturas de chovinismo epistémico y cerrarse a los aportes del pensamiento provenientes de cualquier parte del mundo, así como de pensadores con los cuales se puede coincidir parcial o totalmente. Por el contrario, significa asumirlos"[1].

Por lo tanto, si bien cobra fuerza un 'pensamiento alternativo' como renovación eidética, coexiste con una matriz que remite a las ideologías, teorías y conceptos históricos que tienen sus raíces en la Modernidad occidental o abrevan en parte en esta, pero también con distintas tradiciones del propio pensamiento latinoamericano.

Teniendo en cuenta el sentido de síntesis al que apunta la obra, en los diversos capítulos se busca ofrecer tratamientos panorámicos sobre la región, sin menoscabo de la preferencia a los ecosistemas intelectivos más relevantes, para los objetivos específicos. A tal propósito, se destacan visiones regionales, obras clave, referentes principales, tendencias –desde figuras, escuelas, paradigmas a movimientos sociales-, principales centros de pensamiento, innovaciones, desafíos y contrastes con el siglo XX.

A partir de esta propuesta, a través de los distintos capítulos, propiciamos lecturas que muestren a la región como conjunto, intentando hacernos eco de referentes de unos veinticinco países y territorios -sin obviar las especificidades que puedan surgir de ciertos análisis- y considerando que pueden constituirse en puntos de partida para realizar planteos prospectivos. Algunas de es-

1 Guadarrama González, P. (2001). *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

tas ideas que se presentan en la obra están indicando el sentido en que se desarrollarán ciertos procesos; brindan, en particular, a los agentes sociales, inspiraciones eidéticas como plataforma para motivar iniciativas; contribuyen a la autoconciencia de la región; posibilitan la conexión y articulación, antes que el parcelamiento, de expresiones eidéticas que se ubican en niveles diversos: de género, social, ambiental, étnico, internacional, económico u otros; muestran las trayectorias de los debates intelectuales contemporáneos; facilitan la comprensión y el estudio del pensamiento de las regiones periféricas y semi periféricas, de todo el mundo, en la medida que en todas se manejan disyuntivas, motivos y problemáticas semejantes; permiten entender la recepción de las ideas procedentes del extranjero en nuestros propios ecosistemas intelectivos; y aportan a conformar un panorama del pensamiento, como parte del acervo mundial. Por ello, en la redacción de esta obra, hemos querido también convocar para escribir los capítulos a autorías que residen en Argentina, Brasil, Chile, México y no únicamente de sus capitales, permitiendo un tratamiento plural que ofrezca perspectivas más amplias de las que podrían haber resultado si hubiera sido redactado desde alguno de los países o desde una ciudad capital, tantas veces ensimismada y algo de espaldas a la pluralidad de los pueblos.

Cierto es que en esta tarea colectiva se eluden tratamientos específicos sobre redes intelectuales regionales, los principales ecosistemas intelectivos o las figuras más destacadas de nuestro pensamiento en el período, en aras de una visión panorámica e introductoria del 'mundo de las ideas' que atraviesa a América Latina y el Caribe en tópicos específicios a inicios del siglo XXI. De ahí también que sugerimos poner en diálogo a esta obra con visiones complementarias, desde lecturas históricas que ahonden en las particularidades de nuestra región, los manuales que si dirigen a recuperar las voces del pensamiento latinoamericano y las intelectualidades que permitán ejempliicar y problematizar en torno

a líneas específicas del pensamiento desde las propias voces de las redes en sus múltiples expresiones y formas. El pensamiento de América Latina y Caribe debe estar presente en los debates planetarios.

# Introducción. Propuestas para un boceto del pensamiento de América Latina Caribe[1]

*Eduardo Devés*

## Introducción. Preguntas y tesis iniciales

En esta obra, se ofrecen numerosas tesis para relevar temas, problemas, figuras, debates y más sobre el pensamiento latinoamericano-caribeño del primer cuarto del siglo XXI. Sin pretensión de síntesis, se desea motivar y desafiar las lecturas de los capítulos. Se intenta tender puentes y establecer conexiones, mostrando traslapes y fronteras borrosas. Su progresiva redacción a lo largo de un año ha servido también, en contacto con las autorías de los capítulos, para conversar sobre nuestro volumen colectivo, discutir interpretaciones, plantear interrogantes y compartir sugerencias.

1 Siendo este un texto introductorio se entregan referencias mínimas de lo que se afirma, teniendo en cuenta que información más detallada y refrendada puede encontrarse en los capítulos. Agradezco los aportes de Silvia T. Álvarez, Nathalia Lucero-Díaz, Christian Álvarez-Rojas y a todas las co-autorías de este libro que participaron en reuniones y debates.

¿Qué ha venido ocurriendo con el pensamiento latinoamericano durante las primeras décadas del XXI? ¿Puede esto revelarnos algo sobre lo que es la región y sus disyuntivas más importantes? ¿Cómo retratar e interpretar lo que ocurre con el pensamiento latinoamericano? Dicho de otra forma: ¿Cuáles son las principales tendencias de pensamiento, los problemas que se plantean, las conceptualizaciones elaboradas, sus propuestas hacia el futuro? ¿En qué aspectos se continúa al siglo XX, cuáles son las innovaciones del XXI y cuáles las figuras intelectuales más destacadas, las intelectualidades emergentes, las que están marcando las maneras de entendernos y cuáles los debates contemporáneos?

Pero ¿pueden hacerse legítimamente estas preguntas, suponiendo que hay algo tan fácil de concebir, tan monolítico o cohesionado que pueda llamarse "pensamiento latinoamericano"? y, de ser así, ¿puede caracterizarse como conjunto? Por lo demás, debe notarse que, por primera vez, la tendencia más exitosa del pensamiento latinoamericano, la decolonialidad, es formulada principalmente por autorías residentes en USA. Este es también un trazo significativo (y ¿revelador?) de lo que ocurre con nuestro pensamiento en este siglo.

Los comienzos del siglo XXI han visto como nunca una oleada identitaria en el pensamiento, no solo por la aparición de las intelectualidades indígenas, sus principales promotoras, sino incluso por muchas otras figuras que se opusieron teóricamente a la globalización, argumentando que la homogeneización que implicaba, significaría la pérdida de las identidades, las autonomías, los caminos propios. Ello continuaba una trayectoria larga de tensiones entre posiciones centralitarias e identitarias que han polarizado a las intelectualidades en la región, al menos desde la segunda mitad del siglo XIX.

Teniendo en cuenta la trayectoria de estas tensiones y el énfasis identitario que se acaba de remarcar, se entiende que solo el pensamiento neoliberal y el cepalino de inicios del siglo XXI son

de las pocas tendencias que han insistido en la noción de "desarrollo", siguiendo el modelo más o menos clásico, del centro, tanto en economía, comunicaciones, tecnología, educación y organización del Estado, noción asociada al paradigma de la modernización, con figuras como Andrés Oppenheimer, Mario Waissbluth, Alicia Bárcena, J. J. Brunner, Simón Schwartzman, Facundo Manes, Hernando de Soto, Antonio Ocampo, Luiz Carlos B. Pereira y Juan Carlos Tedesco. Así como ha corrido el siglo y el calentamiento global se ha hecho inminente, sus voces son cada vez menos audibles en el medio intelectual[2].

## Algunas continuidades y contrastes con el siglo XX, descensos y ascensos

Durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX, las obras más significativas, más referenciadas e influyentes plantearon las cosas en términos económico-políticos desplazando otras maneras de pensar y marcando énfasis diferentes a la primera mitad, donde las obras más importantes se habían formulado en términos psico-étnico-culturales. Los inicios del XXI, con el posdesarrollismo y el posestructuralismo, retoman los inicios del XX.

Por otra parte, también puede afirmarse que todas las tendencias eidéticas de fines del siglo XX continuaron vivas a inicios del XXI. Ahora bien, unas han tenido más vigencia que otras y, sobre todo, se han desarrollado fuertemente algunas que apenas se anunciaban a fines del siglo pasado. Dos asuntos que vienen desde allí son la globalización y las ideologías, unidas al desarrollismo, como abanico que ataba las diversas hojas ideológicas, y la corre-

2 Debe tenerse en cuenta que este trabajo apunta a las ideas, no a las políticas ni a la legislación y menos todavía a si aquellas se cumplieron o no en la práctica.

lativa confianza en algún progreso en el largo plazo, un futuro mejor (ver Rubio-Soto y González-Calderón, 2024) cuestiones que se van desvaneciendo, durante los primeros lustros de este siglo.

El **pensamiento sobre lo global**, aunque se tratara de un "global" que consideraba un mundo menos grande, no era nuevo. Ya Simón Bolívar había pensado sobre América Latina Caribe (ALC) en el mundo; en los 1920s, se incorporó el tema del imperialismo que fue también una manera de pensar globalmente; en los 1950s, se concibió el mundo en términos de centro/periferia, lo que se continuó en los 1960s y 1970s en términos de dependencia. Sin suprimirlas, se han complementado estas maneras de pensar con mayores insumos eidéticos y con un conocimiento notoriamente más amplio por parte de nuestras intelectualidades acerca de cuestiones mundiales. La novedad de fines del siglo XX no fue pensar el planeta, sino lo que se llamó "globalización": una propuesta muy polémica, que imaginaba un mundo homogéneo y trasparente, donde las cosas ocurrían en tiempo real, evocando viejos problemas con renovados insumos teóricos, enlazando numerosas disciplinas y estudios de área. El debate sobre globalización entroncó cabalmente con el que se venía dando sobre modernización y fue resignificándose en la medida que terciaban personas veinte años menores, incorporando nuevas dimensiones, en particular la colonialidad del saber. Es el caso de José Mauricio Domingues, para quien "somos modernos, pero modernos desde una posición específica en el mundo". De modo que se trata de

> temas que han poblado nuestras imaginaciones. Sin embargo, algo a menudo se distorsiona cuando uno empieza a producir ciencias sociales, en América Latina [...] Es necesario develar los mecanismos que producen la dependencia como el modo de enfrentarla, en lugar de simplemente afirmar continuidades coloniales que impulsan un discurso sin ser capaces de explicar cómo se procesa esta subalternidad [...] El poder de los centros globales impone una

> subordinación –de hecho, emocional e intelectual– que hace que sus ideas tengan una influencia desproporcional sobre la periferia y la semiperiferia (2016: 6-7)

Pero aquello que más énfasis ha puesto en lo planetario no ha sido la politología, la economía, las comunicaciones o las relaciones internacionales, sino el ambientalismo ocupado del calentamiento del planeta, con lo cual el relato sobre la globalización, si buscó crear una narrativa optiminista sobre el futuro de la humanidad, ello se desvaneció ante la elocuencia del calentamiento y el exterminio de especies, que no es un proyecto ni un deseo, sino un temblor y un terror o, derechamente, un apocalipsis como es presentado en múltiples relatos. Así, Enrique Leff, ya en 2006 sostenía: "la crisis ambiental que se cierne sobre el mundo" y "el imaginario del terror está más concentrado en la inminencia de la guerra y la violencia generalizada que en el peligro inminente de un colapso ecológico" (2006: 30-31) y, una década más tarde, destacaba el tema que se venía imponiendo: "la crisis ambiental llama a pensar el estado del mundo: las condiciones termodinámico-ecológicas y simbólico-culturales de la vida orgánica y humana en el planeta vivo que habitamos" (2017: 230). Con el tiempo, se destacaban también otras voces. Eduardo Gudynas afirmaba (2015: 24) que "para algunos se ha vuelto evidente que un colapso ambiental, sea dentro de un país, como a escala global, tendrá enormes efectos negativos sobre las economías y la calidad de vida" y para Álvaro García Linera (2015: 5) "Vivir Bien [no] solo es la manera de enraizar el futuro en raíces propias; sino que, además, es la única solución real a la catástrofe ambiental que amenaza la vida entera en el planeta". Carlos Porto-Goncalves y Milson Betancourt afirmarían que "los procesos de despojo y devastación ambiental y humana de la economía dominante [...], que en el fondo son desafíos civilizacionales a los que estamos enfrentados en el mundo hoy" (2017: 177). Según, Gustavo Esteva, "Estamos ante la encru-

cijada más grave de la historia, cuando sabemos que no se puede avanzar por el mismo camino, un camino que pone en peligro la supervivencia de la especie humana e incluso del planeta" (2018: 14). De acuerdo a Maristela Svampa "nuestra visión acerca de la necesidad de la transición socio-ecológica parte de un diagnóstico crítico, que reúne en un marco común los conceptos de 'antropoceno' y 'colapso ecológico' [...] el Antropoceno señala la inminencia de un punto de no retorno y, sobre todo, nos advierte acerca de que el colapso ecológico ya ha comenzado" (2022: 4). Por último, Carlos Tornel y Pablo Montaño llaman a su libro de 2023: *Navegar el colapso. Una guía para enfrentar la crisis civilizatoria y las falsas soluciones al cambio climático*.

Una importante expresión de nuevas sensibilidades se advierte en la amplia penetración de una mentalidad de **autoayuda**[3]. Lo que fuera descalificado como literatura para gente simple y simplista, se ha venido desarrollando como un pensamiento sobre el cuerpo, la mente y la cotidianidad, las espiritualidades e incluso en un pensamiento político blando, que tiene como centro la calidad de vida, medida por pequeñas metas progresivas y que no pasa por "transformaciones estructurales", en el sentido que se entendió en décadas anteriores. De este modo, el paradigma "autoayuda" ha impregnado buena cantidad de espacios de elaboración intelectual, pues parece decir más que los discursos ideológicos a las grandes masas alfabetizadas y relativamente jóvenes. La autoayuda combina un discurso ético con una aproximación que apunta al individuo como gestor de su destino. Como fenómeno socio-eidético es parecido al movimiento teosófico de hace un siglo y, hoy como ayer, posee sus gurúes aunque no sea un movimiento organizado, como ocurrió con la teosofía, siendo en tal sentido más individual y más comercial, sin darse un nombre

3 Ver capítulo *Las cotidianías: la argumentación auto terapéutica y su lento proceso de latinoamericanización*, en este volumen.

en tanto que movimiento. Por lo demás, sin tener en cuenta el factor autoayuda, son incomprensibles tres cuestiones eidéticas claves: el descenso de las ideologías que, quisieran o no, pensaban en términos de grandes estructuras, el ascenso del pentecostalismo y de las cotidianías.

**Las ideologías** en sentido estricto, que fueron tan importantes durante todo el siglo XX, aunque debilitadas hacia el final de este, han continuado desvaneciéndose durante el XXI conjuntamente con la noción "desarrollo económico". El socialismo tipo Segunda Internacional, el comunismo tipo Tercera Internacional, el liberalismo clásico más político y el neoliberalismo más económico, o ideologías en versiones nacionales como el aprismo peruano, el justicialismo argentino y los nacionalismos en general, fueron todas unificadas, durante la segunda mitad del XX, por el lenguaje del desarrollo, y se justificaron, grosso modo, como maneras específicas y más eficientes de alcanzarlo. Dado que el objetivo del desarrollo se ha desvaído -aunque no desaparecido- durante las primeras décadas del XXI, las opciones ideológicas que se disputaban por ser el mejor camino se han venido derritiendo también. El calividismo (la reivindicación de la calidad de vida) ha reemplazado al desarrollismo, aunque en una fórmula light. De este modo, los partidos políticos, en gran medida desideologizados, tratan de justificarse ahora -sin grandes conceptos normativos que antes otorgaron identidad eidética- como los promotores más eficientes de una amplia y vaga "calidad de vida", que combina derechos humanos, servicios de agua potable, igualdad de género, electricidad y alcantarillado, acceso a bienes más o menos creciente, ambientalismo, disminución de la delincuencia y otros beneficios dentro de un paquete que permite a la población, como consumidora, ir eligiendo quienes le ofrecen perspectivas creíbles para unos pocos años por venir. Ello viene acompañado de una baja sistemática de la participación de la juventud en las elecciones, una juventud que posee niveles de educación formal bastante más altos que la ge-

neración de sus progenitores, y cuya confianza en la validez de la política para alcanzar objetivos deseados sería inversamente proporcional.

Sin embargo, no debe entenderse la decadencia de las ideologías como la inexistencia de ideas, de valores o criterios, simplemente se han removido. Paralelo al desplazamiento del desarrollo por la calidad de la vida, se produjo el de la globalización por el cambio climático. De este modo, aparecía un tremendo contraste con el pasado, pues caía en descrédito la dupla desarrollo-modernización[4], que había permanecido unida en el pensamiento latinoamericano desde los 1950s. Este ha sido un gran cambio epocal en la historia de nuestro pensamiento, aunque lo que parece haberse ido, seguramente ya volverá con otros ropajes. Las voces actuales no reivindican una sociedad mejor en sentido fuerte. La calidad de vida está menos cargada de ilusión y despojada del subentendido del progreso, mientras que la noción sumak es más esperanzadora, pero dista de ser compartida entre la intelectualidad y mucho menos dentro de las sociedades (ver Devés, 2022), aunque es lo más parecido a algo como una utopía, en el sentido positivo del término.

Entre las ideologías, el pensamiento socialista más radical, no asociado a la Tercera Internacional, ha mostrado pequeñas innovaciones, aunque con relativamente poca reelaboración y acogida: el "socialismo siglo XXI" del venezolano Hugo Chávez, de Heinz Dieterich Steffan y Marta Harnecker; el ecosocialismo del brasileño Leonardo Boff y el franco-brasieño Michael Löwy, el biosocialismo con el ecuatoriano René Ramírez-Gallegos y, sin duda el más relevante, el "socialismo comunitario" en el sentido

4 Obviamente, esto no es universal dentro de la región. La CEPAL, por ejemplo, a mediados de la segunda década apostaba a un crecimiento anual superior a 7% del PIB hasta 2030 con total sostenibilidad y protección del medio ambiente, lo que para otros era un oxímoron (Bárcena: 2016).

de las comunidades indígenas, del boliviano Álvaro García Linera[5].

El neoliberalismo como pensamiento ha dado poquísimos aportes en ALC durante el XXI. Los más importantes provienen de la obra del peruano Hernando de Soto, de fines del siglo pasado y cuya proyección a nivel del pensamiento no ha sido fuerte a inicios de este, aunque él mismo haya continuado escribiendo activamente y participando en la política durante las primeras décadas. Quizás el más creativo a lo largo de este siglo, ha sido Sebastián Edwards quien ha logrado incidir y reincidir en el tratamiento del populismo ya desde varias décadas atrás, con trabajos y argumentaciones renovadas. El asunto del populismo ha continuado en el tapete, en una tensión entre concepto analítico de bajo perfil y descalificación. Este autor chileno ha intentado analizar los "nuevos populismos" del siglo en ALC y más allá; otro intento ha sido el de Andrés Oppenheimer, quien, desde Argentina, ha puesto el tema de la ciencia, la tecnología y la educación como claves que nos pongan al nivel de las sociedades más avanzadas del mundo.

Menos innovación parece haber en el conservadorismo no neoliberal. El autor más sonado, Olavo de Carvalho, ha tenido muy modesta repercusión en Brasil y en la región, inclusive durante el gobierno del presidente que lo reconoció como su mentor, junto al pensamiento pentecostal. Sin embargo, sin hacer nuevos aportes al neoliberalismo, parece haber madurado cierto pensamiento de derecha, o neo-conservador, afincado más en cuestiones políticas que de pensamiento económico. En la síntesis que hacen Ernesto Bohoslavsky y Daniel Lvovich[6] se marcan varios trazos que dibujan y contrastan el pensamiento neoconservador del XXI: la ruptura

5 No debe confundirse con el "socialismo comunitario" propuesto por el socialcristianismo en los 1960s y 1970s.

6 Ver capítulo *Pensamiento neoconservador. Un servidor de pasado en copa nueva*, en este volumen.

con las salidas manu militari y reencuentro ambiguo y selectivo con las reglas de la democracia; la desvinculación del catolicismo político; el occidentalismo; la 'batalla cultural'; la fusión y sumisión ideológica (y muchas veces organizativa) con el neoliberalismo. Figuras como la guatemalteca Gloria Álvarez, el brasileño Olavo de Carvalho, el argentino Agustín Laje y el chileno Axel Kayser son muestras de lo dicho. Por otra parte, pueden destacarse rasgos conservadores que se advierten en diversos planteamientos "añoracionistas" que evocan épocas doradas a las que se querría volver, como alguna tendencia de izquierda "retornista" que quisiera revivir los 1960s, pues no acepta este mundo confuso donde no se marcan tan claramente los amigos y los enemigos; el "purismo racialista" de un indianismo con vuelta a Tawantinsuyo y al imperialismo inca, o el retorno del patriarcalismo autoritario y militarista, a una época disciplinada, con roles sexuales claros, orden social y vestuario convencional pre 1960s.

## Nuevas intelectualidades, tendencias de pensamiento y lugares de emergencia

Progresivamente, las unidades de análisis sobre la base de las cuales se ha pensado a inicios del XXI no solo se han diversificado y ampliado, sino también han modificado sus énfasis en relación a décadas anteriores: las clases sociales van siendo reemplazadas por género y etnia, el Estado por la sociedad civil y el individuo, el desarrollo por la calidad de vida, la opresión o explotación por segregación y subordinación, la propiedad de los recursos por la escasez o el agotamiento de estos, las dictaduras por el patriarcado y más. Ello se advierte en las tendencias de pensamiento que más han crecido, las intelectualidades que se han posicionado, las referencias teóricas que se han hecho comunes, entre otras cosas, como se verá a continuación.

Si se mira ampliamente, el desarrollismo, el dependentismo, el liberacionismo, el feminismo, el indianismo, tendencias como los estudios culturales, los decoloniales, y el pensamiento ambientalista ya existían en el siglo anterior. Algunas llevaban mucho recorrido y ya decaían a finales del siglo, otras se encontraban en toda su fuerza. El indianismo existía de años atrás, pero no lograba instalarse como ha ocurrido a partir de su asociación con las propuestas del sumakk, a partir de una amplia intelectualidad indígena, y donde probablemente lo más fuerte ha sido la lucha por los territorios físicos y simbólicos (Zapata, 2006). Por lo demás, tendencias antiguas como el liberacionismo han ofrecido nuevos retoños: el liberacionismo ambientalista de Leonardo Boff, el liberacionismo económico del costarricense Franz Hinkelammert, el liberacionismo feminista de la brasileña Ivone Gebara, como también se han producido hibridaciones fructíferas entre liberacionismo y decolonialidad, por ejemplo, en el caso del mexicano Enrique Dussel. No ha ocurrido lo mismo con otras como el dependentismo o el pensamiento neoliberal, que no han mostrado o han tenido muy escasas innovaciones, en lo que va corrido del XXI. La decolonialidad, que ha sido la más fuerte y que ha tenido un eco mayor en la comunidad intelectual de la región, ha surgido como ramificación de la red de los estudios culturales, pero se ha manifestado con mayor fuerza que aquella y en múltiples ámbitos.

Entre las mencionadas, la tendencia de pensamiento más importante durante el primer cuarto del siglo XXI ha sido la **decolonialidad**. Esta postula la necesidad de desmontar las estructuras de poder y conocimiento establecidas por las colonizaciones que no han cesado de operar hasta el presente. Dicha línea de pensamiento ha venido elaborando síntesis a partir de insumos procedentes de los *cultural studies* usamericanos y latinoamericanos; de M. Foucault y E. Wallerstein; del poscolonialismo, particularmente de Edward Said; del etnicismo y/o racialismo y/o panafricanismo usamericano y caribeño de Frantz Fanon, W.E.B. Dubois, Aimé

Cesaire y Stuart Hall; del subalternismo indio; del postmarxismo y post estructuralismo; del dependentismo y liberacionismo latinoamericanos como también de diversas tendencias del feminismo y del tercermundismo. Ha inspirado de modo importante el pensamiento sobre cuestiones educacionales, culturales, étnicas e incluso sobre temas internacionales y mundiales. Para ello, además de la crítica y la denuncia, apunta a revitalizar los saberes y prácticas de los pueblos originarios y comunidades que fueron marginadas o subalternizadas por los sucesivos proyectos coloniales externos e internos. Tendencia de pensamiento y red intelectual simultáneamente, se asocia a numerosas figuras que han vivido y trabajado en USA: entre estas debe mencionarse al colombiano de origen Arturo Escobar, a los argentinos de origen Walter Mignolo y María Lugones, a los puertorriqueños de origen Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Agustín Lao-Montes, al venezolano de origen Fernando Coronil y a la usamericana residente en Ecuador Katherine Walsh, aunque también deben mencionarse a quienes permanecieron en ALC, como Aníbal Quijano en Perú, Enrique Dussel en México, Santiago Castro Gómez en Colombia y Edgardo Lander en Venezuela. El grupo-red ganó carta de ciudadanía hacia el 2000 con varios libros producto de encuentros académicos llevados a cabo en universidades de Estados Unidos, aunque también en ALC (ver Castro-Gómez y Grosfoguel, 2016). Entre estos libros se destaca el coordinado por Lander en 2000, *Colonialidad del saber*, que por lo demás es emblemático de los inicios del siglo XXI. A mi juicio, es la tendencia de pensamiento más compleja, en el buen sentido del término, más sofisticada, mejor pertrechada por ser capaz de articular la mayor cantidad de insumos eidéticos -incluso varios procedentes de otras periferias- con gran capacidad para conectar y sobrepasar disciplinas y áreas de estudios, obviamente sin desconocer énfasis particulares y evoluciones diversas.

En conexión con lo decolonial, se desarrolló una fuerte reflexión epistemológica y, más allá, una fascinación por lo episte-

mológico, no tanto en sentido propiamente filosófico sino en una forma amplia, asociada a los lugares de enunciación, los paradigmas y condicionantes del conocimiento, donde la trayectoria que venía desde Quijano y Mignolo, tan propia de la postura decolonial, con la geopolítica del conocimiento, empalmó con la del portugués Boaventura de S. Santos y las epistemologías del Sur, cuestión con gran repercusión en ALC, particularmente en Brasil, que curiosamente no cuenta con decoloniales fuertes, ni siquiera en USA[7].

También en conexión, aunque ocasionalmente, con las posiciones decoloniales, han aparecido nuevos o renovados focos de pensamiento. En este sentido, ha sido clave la maduración de intelectualidades: indígenas, femeninas, de religiones o cultos minoritarios y diferencias y disidencias sexuales que, así como se fortalecen, van echando ramificaciones, mostrando diferencias o acentuaciones. La detección de estas intelectualidades es clave, tanto para escuchar nuevos sectores sociales como para advertir dónde emergen nuevos focos de pensamiento y donde se reivindican nuevas epistemologías.

A inicios de este siglo, **las intelectualidades indígenas** y su pensamiento no debe entenderse como enclaves. La mayoría de lo que se denomina intelectualidades indígenas ha tenido educación formal y una gran parte posee títulos universitarios. De este modo, su expresión se encuentra altamente marcada o se expresa en los lenguajes y paradigmas disponibles en los ecosistemas intelectivos en los cuales se desenvuelven. Así, son frecuentes los discursos transidos de conceptualización decolonial, especialmente en la gente más joven; el discurso ambientalista y de alimentación orgánica, acogiendo biosferismos como el veganismo, el vegetarianismo y el eco feminismo, complementado esto con el discurso

7 Ver capítulo *Pensamiento de las intelectualidades indígenas*, en este volumen.

contra los transgénicos, el anti extractivista, de la soberanía alimentaria, la interculturalidad, además de las medicinas alternativas y la reivindicación del cuerpo y del territorio. Es interesante preguntarse hasta qué punto y en qué sentidos las intelectualidades indígenas han reelaborado "indianizando" dichos discursos. En este ámbito, que se desarrolla tan rápidamente, se advierten numerosos énfasis y diferencias: el territorialismo con Fernando Untoja y Lorena Cabnal (2018: 1), quien es parte de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew Guatemala, que "abraza la propuesta feminista comunitaria territorial"; el indianismo katarista con Felipe Quispe, Víctor Hugo Cárdenas, José Luis Saavedra, Fernando Untoja, Simón Yampara; el sumakausaysmo con David Choquehuanca, Pablo Mamani; el feminismo comunitario con Gladyz Tzul y Aura Cumes; y, por otro lado, las distinciones entre intelectualidades universitarias: con Silvia Rivera Cusicanqui de Bolivia, entre tantas otras figuras de este país; Mirna Cunningham del Caribe nicaragüense, Aida Quilcué de Colombia, Abadio Green de la etnia Gunadule que se encuentra en Colombia y Panamá, Arysteides Turpana de la etnia Guna de Panamá, e intelectualidades chamánicas, especialmente en Brasil: con Ailton Krenak, y Davi Kopenawa.

Entre las **intelectualidades femeninas** y en los estudios de género se perfilan tal número de posiciones donde rápidamente aparecen, tanto como se desdibujan ortodoxias, donde cada nueva protagonista trae a la última autora para decirnos como se debe entender el asunto. Esto es muestra del espacio con mayor vitalidad y ebullición de inicios del siglo XXI y una moda sin contrapesos, mucho mayor que la de los estudios culturales hacia e 2000 o la del marxismo hacia 1970. La inmensa cantidad de mujeres jóvenes que han estudiado y militado en el feminismo es una marca de época en el siglo XXI, aunque a fines del período bajan en su intensidad, transitando hacia lo cuir y lo transexual, que parecen más interesantes o disruptivos. Las mayores influencias desde el norte,

provinieron desde Judith Butler primero y luego de Nancy Fraser, Silvia Federeci y Paul B. Preciado. Entre las teóricas procedentes de la región pueden distinguirse la línea más clásica con Marta Lamas y Marcela Lagarde, la decolonial en Estados Unidos con María Lugones y la hondureña Breny Mendoza, en ALC con Rita Segato, la cuidadista con la uruguaya Karina Batthyány, la ecofeminista con la boliviana Elizabeth Peredo Beltrán y la argentina Maristella Svampa, la afrofeminista con Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa de República Dominicana o Sueli Carneiro y Djamila Ribeiro, de Brasil. También han proliferado feminismos marcados por la trayectoria del pensamiento indígena, como el feminismo comunitario-indígena Julieta Paredes de Bolivia, Tarcila Zea de Perú y Aida Quilcué, de la etnia nasa en Colombia y Gladyz Tzul y Lorena Cabnal de Guatemala, recién mencionadas[8].

Las **intelectualidades afrodescendientes**[9] han tenido menor desarrollo y presencia que las indígenas, aunque han crecido respecto a las últimas décadas del XXI. Tan importante como esto o incluso más es la aparición de numerosas mujeres entre sus figuras destacadas: Ochy Curiel, Sueli Carneiro y Mayra Santos Febres. La trayectoria de las intelectualidades afrodescendientes se remonta a más de un siglo, especialmente en El Caribe, tanto entre gente que piensa en español como en francés e inglés, siendo la de habla inglesa la más reconocida y con impacto desde fines del XIX, especialmente por las conexiones con el negrismo usamericano que les ha venido dando relieve de manera sistemática y que posee en la actualidad una inmensa caja de resonancia. La afrodescendencia lusófona ha quedado algo rezagada por la escasez de sus conexiones históricas con el Caribe y el panafricanismo tan importante allí. Incluso las conexiones con intelectualidades lusófonas del

8 Ver capítulo *El desarrollo de los feminismos*, en este volumen.

9 Ver capitulo *Pensamento intelectualidades afrodescendentes: Intelectuais orgânicos e suas ações emancipatórias*, en este volumen.

África Sudsahariana se advierten escasamente en su trayectoria y datan de tiempos muy recientes, salvo alguna excepción.

Entre la nueva **intelectualidad evangélica y pentecostal** se ha cultivado la teología de la prosperidad, proveniente de USA. Se trata de una intelectualidad que funciona muy al margen de la academia, a diferencia de las recién mencionadas, que contrasta igualmente con las redes de la teología de la liberación, eminentemente universitaria, donde hubo católicos y luteranos importantes, aunque gozaran de un mínimo impacto social, en comparación con el pentecostalismo. Las figuras y proto-redes latinoamericanas de la teología de la prosperidad, con inmenso impacto regional y con figuras mediáticas de alto reconocimiento de sus discursos han constituido una intelectualidad más parecida a la de movimientos sociales, del sindicalismo que a la académica. Una intelectualidad de gran elocuencia, que denuncia males sociales, que lleva a cabo iniciativas, pero que no se origina en el seno de la institucionalidad educacional formal, aunque progresivamente se va acercando, así como se enriquece e institucionaliza, creando colegios, universidades, centros teológicos y otras instancias que emiten certificaciones. Aquí deben destacarse figuras como los brasileños Edir Macedo y Silas Malafaia y anteriormente el puertorriqueño José Joaquín Yiyé Ávila.

Respecto del **pensamiento étnico y social**[10], existe un crecimiento correlativo al fortalecimiento de intelectualidades indígenas y afrodescendientes, en relación a la cantidad de producción, que no pareciera ser equivalente a las innovaciones en las ideas, es decir, se advierte menos crecimiento en la novedad de las elaboraciones. Nociones importantes como plurinacionalidad o autonomías suenan más a pensamiento político que a étnico-social; perspectivismo amerindio y chixi suenan más a conceptos cultu-

10 Ver capítulo *Pensamiento sobre cuestiones étnicas y sociales*, en este volumen.

rales, entendiendo que son campos que se traslapan; otras nociones como indianismo, juvenilismo, individuación, amefricanidad, chusma, giro ecoterritorial y neo zapatismo, suenan más específicamente a étnico y social (ver Kozel, Rawicz y Devés, 2023).

El pensamiento social y étnico se encuentra mejor con la antropología, la más innovadora de las ciencias sociales en la actualidad en ALC. Aquí se destacan voces como las de Arturo Escobar, Eduardo Viveiros de Castro, Rita Segato, Enrique Leff, Maristella Svampa, Kathya Araujo, Alejandro Grimson que unifican pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y mujeres con cuestiones ambientales y superación del patriarcado modernizante.

El tema de los movimientos sociales ha sido, en este ámbito, probablemente, el más cultivado durante el siglo XXI, frecuentemente marcado por la impronta decolonial i la interseccionalidad con ideas feministas, negristas e indianistas. Maristela Svampa, conjugando lo étnico-social con lo ambiental, se refiere al "giro ecoterritorial":

> La dinámica de las luchas socioambientales en América Latina [fue] asentado las bases de un lenguaje común de valoración sobre la territorialidad, que da cuenta de un cruce innovador entre matriz indígena-comunitaria y lenguaje ambientalista. Esta convergencia se expresa en lo que podemos denominar el *giro ecoterritorial*, una narrativa común que da cuenta del modo en cómo se piensan y representan, desde la perspectiva de las resistencias colectivas, las actuales luchas socioambientales centradas en la defensa de la tierra y el territorio (2017: 89).

Sea a través de la cuestión ambiental u otras, los asuntos étnicos y sociales empalman con lo político. Rita Segato, por su parte, se refiere a la "destrucción del cuerpo social a través de la profanación del cuerpo femenino" que ha tenido "un papel importante en la guerra genocida del Estado autoritario" (2016: 22). Ello unifica

niveles de tratamiento donde los movimientos sociales aparecen más como defensores de la naturaleza que como reivindicadores de derechos ante los Estados con propensiones autoritarias, e incluso machistas y dinásticas como en Cuba, Venezuela, Nicaragua y El Salvador. Jessé de Souza enfrenta la cuestión de la desigualdad abismal en su libro *Ralé* (2015), donde intenta responder a la pregunta por las maneras en que se vuelve posible una desigualdad de tal magnitud, concentrando grotescamente la renta en un país formalmente democrático como el Brasil.

El **ensayismo** ha sido un género privilegiado en los estudios de las ideas en ALC. Se ha dicho, incluso, que en el ensayo aparece lo más propio de nuestro pensamiento y se han escrito libros considerando como fuente única algunos ensayos. Puede decirse que, si el ensayo continúa teniendo desarrollo en la región en el siglo XXI, no ha gozado de un boom como los indianismos, feminismos o autoayudismos. Grosso modo, los ensayos pueden agruparse en cuatro grandes racimos temáticos: 1-Identidad, literatura, intelectualidades, cambios sociales, costumbres y cultura; 2-Cuerpo, racialidad, genero y sexualidad; 3-Política, Estado, violencia, terror, narcotráfico, delincuencia; 4-Evaluaciones y escenarios futuros, educación, ciencia y tecnología. Algunas figuras muy destacadas han sido Roberto daMatta, Beatriz Sarlo, Jessé de Souza, Cristina Rivera-Garza, Mario Vargas Llosa y William Ospina, siempre, entre otras.

Lo antes mencionado se toca con el **pensamiento estético**[11]. Este tuvo su época de gloria en ALC en tiempos de las vanguardias, 1920-1940, donde las teorías estéticas, motivadas principalmente desde el quehacer literario, traspasaban hacia la plástica, la música, hacia la arquitectura en menor grado, e incluso hacia el pensamiento social, enganchando con temas indígenas, afro-

11 Ver capítulo *El pensamiento estético en sus expresiones y manifestaciones*, en este volumen.

descendientes y campesinos. Sin duda, a cien años de aquello, la producción sobre cuestiones estéticas ha crecido enormemente en la región, aunque no impacte de manera equivalente en la intelectualidad latinoamericana. Por lo demás, hace mucho tiempo que la cultura popular ha dejado de ser un foco importante para ir hacia una estética del cuerpo, de la cultura de masas o de lo mediático e internético. Gabriel Castillo-Fadic ha destacado que "las referencias epistemológicas de una ciencia estética que sería inherente al pensamiento americano han sido históricamente confusas. Más aún, confusas y difusas". Plantea que

> a partir de una estética de las luces -formulada en la Europa del siglo XVIII-, el pensamiento sobre 'lo americano' ha construido una filosofía de lo oscuro: tentativa profunda de descolonización [...] Ante las exigencias de la utopía política, el hombre americano reivindica un homo aestheticus cultural (1998: 30).

El paraguayo Ticio Escobar, con vasta producción desde las últimas décadas del XX y durante todo el período estudiado, destaca que "el mercado quiere abarcarlo todo".

> No solo los ámbitos comunes de la cultura masificada, sino, también, los reductos más raros del arte indígena y del popular tradicional y, muy especialmente, los cotizados circuitos del arte ilustrado [la "economía naranja" ocupa un puesto importante] la creación deviene "creatividad", así como la fantasía y la imaginación se vuelven factores de "innovación productiva", todas al servicio de las lógicas empresariales corporativas y, por ende, en desmedro de cualquier política pública aplicable en ámbitos culturales (2021: 632-633).

De modo que el arte se encuentra en peligro, piensa Escobar: "el confinamiento y el descarrío de la producción del arte y su pos-

terior apertura a targets diversos (vinculados con la estética del espectáculo más que con el arte, en sentido estricto) atentan contra un desarrollo cabal suyo" (634). La maquinaria del mercado ha producido "el confinamiento y el descarrío de la producción del arte y su posterior apertura a targets diversos (vinculados con la estética del espectáculo más que con el arte, en sentido estricto) atentan contra un desarrollo cabal suyo" (637). La relación estrecha y conflictiva entre cultura, estética, mercado y política (macro/micro) es una preocupación compartida, quizás la más importante, para Suely Rolnik, Nelly Richard, Alejandro Grimson y, por cierto, el propio Ticio Escobar.

## Acumulación de contrastes y tránsito de un gran tema articulador a otro: desde "globalización" a "cambio climático"

Teniendo todas estas propuestas y reflexiones a la vista, podemos retomar la pregunta planteada al inicio: ¿es el pensamiento latinoamericano de inicios del siglo XXI algo tan monolítico y cohesionado que nos ofrezca una imagen suficientemente unificada? Ciertamente no. La exposición realizada destaca un conjunto de trazos que dibujan rostros, cuyo sentido se puede apreciar si los contrastamos con el siglo pasado. Hasta ahora, podemos identificar claramente dos fases: una diseñada a partir de los trazos bosquejados hasta mediados del período y otra que se constituye con los trazos desde mediados del período examinado. Allí, se han marcado énfasis más que rupturas; maduración más que negación; innovación y no solo continuidad, mientras que los capítulos que se presentan a continuación ofrecerán otros trazos que facilitarán una mayor y mejor comprensión de las facetas o perfiles o ángulos o perspectivas posibles de los rostros que caracterizan más propiamente el pensamiento latinoamericano de inicios del siglo XXI,

aunque sin esperar que tales trazos nos entreguen una versión única, armoniosa y, menos todavía, definitiva.

Para este efecto, un ámbito disciplinar que debe ponerse en relieve es el **pensamiento político**, que durante el XXI ha gozado de menor impacto que a fines del XX, en que tuvo tanto eco, como reacción ante las dictaduras. La caída relativa del tema de la democracia, como algo a grosso modo alcanzado y, por ello, carente de interés, se explica también porque las intelectualidades más jóvenes van inventando nuevos objetivos que les permitan posicionarse en sus ecosistemas intelectivos.

La ilusión de finales del XX respecto de la desaparición de Estado-Nación, como consecuencia de la globalización, que 'engañó' a parte de la sociedad, vino cediendo paso a reconsideraciones acerca de las tareas del Estado, sobre todo, en relación al tema de la equidad que los mercados no lograban resolver, así como del medio ambiente y la seguridad que continúan agravándose. Un trazo relevante es el retroceso del Estado, que no se entiende como emancipación de los pueblos o los individuos, sino como abandono ante la proliferación de violencias. Es el caso de lo que plantea Cristina Rivera Garza (2011: 14), en relación al México de fines del siglo XX e inicios del XXI:

> el horror va íntimamente ligado al retroceso del Estado en materia de bienestar y protección social y, consecuentemente, al surgimiento de un feroz grupo de empresarios del capitalismo global a los que se les denomina de manera genérica como el Narco. Se trata, pues, del horror de un Estado que, en pleno retroceso ante los intereses económicos de la globalización, no ha hecho más que repetir una y otra vez aquel famoso gesto de un traidor: lavarse las manos.

Abunda sobre esto el brasileño Michel Misse, quien sostiene que la cuestión de la violencia pone en jaque a la democracia y al

Estado: "tenemos crímenes pero no tenemos Estado capaz de controlarlos o regularlos a niveles aceptables" (2019: 24), y ello según su tesis es que "la política de los Estados de AL para controlar la violencia realimenta la propia violencia [tratándose, en general, de] respuestas anacrónicas y disfuncionales, incapaces de percibir las diferencias constitutivas de los problemas que pretenden enfrentar" (23).

Han aparecido varias cuestiones innovadoras poco relevadas anteriormente (ver Devés, 2024). Entre estas, la más conocida ha sido la plurinacionalidad, desarrollada, entre más, por A. García Linera[12]. Otras que se destacan son: la radicalización de la democracia, destacando un proyecto democrático-participativo, con Evelina Dagnino, Alberto Olvera y Aldo Panfichi; la propuesta de Roberto Gargarella de la democracia concebida como la conversación entre iguales (2021); o la inclusión de derechos específicos para indígenas, a través de la "Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas" donde se asegura "tienen derecho a sus propios sistemas y prácticas de salud, así como al uso y la protección de las plantas, animales, minerales de interés vital y otros recursos naturales de uso medicinal en sus tierras y territorios ancestrales" (OEA, 2016: 20), "tienen derecho a vivir en armonía con la naturaleza y a un ambiente sano, seguro y sustentable, condiciones esenciales para el pleno goce del derecho a la vida, a su espiritualidad, cosmovisión y al bienestar colectivo" (OEA, 2016: 21); la reivindicación de los territorios y sus relativas autonomías, con Enrique Leff, quien plantea la necesidad de "orientarse hacia procesos de reconstrucción de territorios eco-culturales sustentables" (2017: 238), pues "hoy, la emancipación de los pueblos originarios, indígenas, campesinos, afrodescendientes, reivindica el derecho a sus territorios ancestrales y a su patrimonio

12 Ver capítulo *Pensamento 'progressista' em duas épocas*, en este volumen.

biocultural" (239). En esta misma línea puede ubicarse el tema del territorio y los bienes comunes como lugares de expresión y resistencia para diversos colectivos y sectores sociales. Sobre ello han incidido personas como Maristela Svampa, Raquel Gutiérrez, Raúl Zibechi, Mina Navarro, Elena Lazos Ch. y Pablo Vommaro. Este último ha planteado que en la "territorialización de la política" donde "el espacio se transforma en una producción política", se advierten "las disputas por el uso, la apropiación y la producción de lo público que permiten la expresión de un espacio público no estatal, que abre una brecha entre la lógica mercantil y la lógica estatal y posibilita así la emergencia de lo comunitario y lo público en tanto lo común" (2014: 56-61). Otra de las propuestas políticas, quizás la más rupturista e innovadora, proviene de Rita Segato quien se refiere a abdicar "de la fe en un Estado del que no se puede esperar" (2016: 24), yendo por este camino hacia "una política en clave femenina" que busca "inspiración en la experiencia comunitaria, es decir, no repetir el reiterado error estratégico de pensar la historia como un proyecto a ser ejecutado por el Estado", presentándose, en consecuencia, como la alternativa a todos los experimentos que han venido "fracasando a lo largo de la historia" para, en cambio "retejer comunidad a partir de los fragmentos existentes" que significa "recuperar un tipo de politicidad cancelada" (2016: 27).

La **educación** con temas asociados como movilidad social, ciencia y tecnología, cambios económicos, sociedad del conocimiento, globalización e internet ha sido un entramado importante durante todo el período, aunque se ha debilitado hacia fines del siglo XX. La implantación en la región de los sistemas de medición del Norte (Pisa, productividad científica, calidad de la educación, acreditaciones, indexaciones, rankings de universidades, ISOs, etc.) dividieron una vez más a la intelectualidad entre el grupo centralitario, que grosso modo aceptó estos criterios, y el otro que no los aceptó e incluso los resistió. La línea más explícita fue la de quienes han dicho que no existe posibilidad de desarrollo sin educación de

calidad, lo cual, además, redundaría en una sociedad más justa y equitativa, con disminución de la pobreza, tales los casos de J. Joaquín Brunner, Simón Schwartzman, Juan Carlos Tedesco, Claudio Rama, Mario Waissbluth y Andrés Oppenheimer, entre más.

El otro grupo se ocupó más de resistir que de implementar fórmulas alternativas a través de una institucionalidad ad hoc que las hiciera viables y permanentes, no siendo capaz de crear criterios de medición inspirados en identidades, necesidades específicas o formas propias de medir la calidad. Tampoco posee figuras de la misma envergadura, afirmando una educación crítica, en buena medida inspirada en la trayectoria del pensamiento de Paulo Freire y su discipulado y en las propuestas decoloniales, donde van apareciendo numerosas formulaciones como: "educación propia o ancestral de los pueblos indígenas", "educación colonial y doctrinaria", "etnoeducación", "educación multicultural e intercultural" y "educación decolonial" (ver Rivera-Mateos, Osuna-Rodríguez y Rodríguez-García 2018: 168). En este marco, aparece un conjunto de reivindicaciones como educación ambiental con Carlos Loureiro, Claudia Battestin, y educación ambiental comunitaria con Eloísa Tréllez Solís, educación comunitaria indígena con Tarcila Zea, educación intercultural bilingüe con Mirna Cunningham y Ricardo Salas A., educación no racista, no machista, no sexista, alternativa al consumismo y al neoliberalismo, al cual por lo demás se oponía también la mayoría de las figuras antes citadas.

En este marco, se ha venido discutiendo también la cuestión de la tecnología, en una opción más bien centralitaria, de adopción o elaboración de las tecnologías de raigambre occidental, asociadas al paradigma del desarrollo, y una propuesta más bien identitaria, relativa a tecnologías apropiadas, autóctonas, indígenas o no contaminantes. Con respecto a la primera tendencia, la reflexión sistemática se inició en los 1960s en el marco del pensamiento cepalino, continuada, con renovaciones sucesivas obviamente, por el grupo "Pensamiento Latinoamericano en Ciencia, Tecnología

y Desarrollo" PLACTED (Sábato, 2011). La segunda tendencia ha sido más difusa y en ella se combinan, por una parte, la preocupación por la trayectoria en ALC y, por otra, la búsqueda de producción autóctona y alternativa. En esta segunda tendencia, la figura del mexicano Juan José Saldaña y de la revista *Quipu*, ha sido decisiva. Otra de las figuras importantes es Víctor Toledo quien ha promovido tecnologías que tengan en cuenta la dimensión socio-ecológica, apuntando a articular aspectos del conocimiento tradicional con tecnologías sostenibles. Como se verá más adelante, su propuesta agroecológica se ubica en este plano.

Un ámbito disciplinar que ha irrumpido con mucha presencia durante el siglo XXI es el de los **estudios y relaciones internacionales** que no solo, se ha profesionalizado con decenas y decenas de programas en la región y con una amplia preocupación, heredada desde las ciencias económico sociales, especialmente desde el estructuralismo latinoamericano, por pensar de modo pertinente las condiciones de ALC en el mundo. Allí destacan figuras como Helio Jaguaribe, Amado Cervo, Samuel Pinheiro Guimaraes y Flavio Saraiva de Brasil; Carlos Escudé, Diana Tussie, Gabriel Tokatlian, Marcelo Gullo, Gladys Lechini, Robert Russell de Argentina; Rafael Velázquez Flores y Jorge Schiavon, de México; Jorge Rodríguez-Beruff y Haroldo Dilla, del Caribe; Arlene Tickner de Colombia; Lincoln Bizzozero de Uruguay; Raúl Bernal Meza, Jorge Heine y Cesar Ross de Chile; José Briceño Ruiz, de Venezuela, entre otras (ver Devés, Álvarez y Domínguez, 2024). Más allá de diferencias, se ha instalado en la región la necesidad de plantear las cosas en otros términos a los que lo hace la intelectualidad euro-usa-céntrica. Les ha costado, sin embargo, a los estudios internacionales acercarse a pensar el mundo desde la condición periférica -quizás, por su excesivo apego a la unidad de análisis Estado-nación y a los temas que esta facilita u obstruye, según los casos- manteniéndose algo alejados de tendencias que lo intentan, con mayor o menor fortuna, como los estudios decoloniales y los estudios eidéticos en

perspectiva global. Probablemente quien mejor lo ha logrado es Samuel P. Guimaraes en obras como *500 años de periferia*[13].

Respecto del pensamiento económico[14] quizás la mayor innovación y asunto característico del siglo XXI, es su enganche con la cuestión medioambiental: ello ha supuesto la baja sistemática en la noción desarrollo y el alza equivalente en cuestiones de sustentabilidad y calidad de vida. Un concepto que ha venido adquiriendo carta de ciudadanía ha sido la "economía solidaria", como contracara del neoliberalismo extractivista, basado en las exportaciones o desarrollo hacia afuera, como se llamó antes. Los primeros intentos fueron enmarcados en la noción "ecodesarrollo", desde los 1980s con Enrique Leff (ver Estenssoro, 2015). Luego en posiciones como "desarrollo sostenible" desde los 1990s, con Osvaldo Sunkel, Nicolo Giglo, Roberto Guimaraes, Manfred Max Neef, Eduardo Gudynas, Martín Hopenhayn, Antonio Elizalde, entre otros, sin menoscabo de observaciones muy tempranas respecto de la posibilidad del oxímoron "desarrollo (ambientalmente) sostenible". Algunos postulados se radicalizaron e indianizaron, inspirándose en el buen vivir en clave andina, como Alberto Acosta y el mismo Gudynas, encontrándose con planteamientos de intelectualidades indígenas promotoras del sumakk como David Choquehuanca, Blanca Chancoso, Ariruma Kowii, Luis Macas, Carlos Viteri Gualinga, Pablo Mamani y Javier Lajo[15]. La mayor referencia ha sido el desarrollo sustentable, en los primeros años del siglo y luego con su radicalización la posición anti-desarrollista con Arturo Escobar, decrecentista con Gustavo Esteva y su disci-

13 Ver capítulo *Pensamiento sobre asuntos internacionales y mundiales*, en este volumen.

14 Ver capítulo *Ideas económicas: de los patrones clásicos a las vías alternativas*, en este volumen.

15 Ver capítulo *Pensamiento de las intelectualidades indígenas*, en este volumen.

pulado, agroecológica con Víctor Toledo, Miguel Damián-Huato y Armando Bartra. La noción "economía extractivista" y el anti extractivismo como propuesta de resistencia ha tenido un inmenso impacto a partir del pensamiento de Maristela Svampa, Eduardo Gudynas y otras autorías reunidas sea en torno a CLACSO, en las redes de intelectualidades indígenas, feministas y más allá, como en ciertos ámbitos de la política, aunque sin llegar a teorizarse como pensamiento económico. Este discurso ha ocupado, en buena medida, el espacio que ha ido abandonando el discurso clásico antimperialista. Este ha estado asociado a una reivindicación de soberanía, no solo de los estados sino de los pueblos y particularmente a la soberanía de una alimentación sana y sobria para tiempos de decrecimiento global.

Como ha podido percibirse, nuevas ideas y temáticas han venido tomando nichos, antes ocupados por las ideologías y las religiones, en lo de común que tienen. Haciendo un raconto, tempranamente, ya a fines del XX, se había manifestado una crítica al pensamiento globalista en diversas formulaciones, aunque muchas figuras intelectuales importantes de la región compraron ese discurso, sea como preocupación, sea como admonición del fin del estado-nación y de las soberanías, incluso asumiendo que nuestros estados nación, completamente soberanos en todos los planos, (suponía incomprensiblemente García Canclini, entre otras figuras destacadas) perderían gran parte de su poder en la homogeneización radical o en la fusión en una sociedad política mundial dominada por grandes poderes. La crítica al "fin de la historia", a "la homogeneización radical de las culturas" a la supuesta "mayor igualdad" que traería la globalización mostraron cómo la disyuntiva entre la posición centralitaria y la posición identitaria y todos sus matices, continuaba marcando las discusiones en la región. Ello al margen que cada una de las posiciones pudiera reivindicar razones en su favor. Héctor Díaz Polanco, un autor que conversa poco con la trayectoria del pensamiento latinoamericano, afirmaba:

> Durante un tiempo se pensó [en la trayectoria nordatlántica, debe suponerse] que, en el marco de la globalización, los brotes de particularismo, de nacionalismo, de afianzamiento de identidades étnicas, etc., eran precisamente los últimos estertores de la diversidad moribunda [...]. Muy pronto se ha debido aceptar que no se trata de rarezas; e incluso que la proliferación de los localismos y el renacimiento de las identidades a principios del siglo XXI no solo no son ajenos a las tendencias centralistas [centralitarias ¿debería decir?] que estimula la globalización, sino que son una consecuencia de esta (2008: 184-185).

Se vinieron sumando innovaciones que acumularon diferencias respecto de fines del siglo XX, a la vez que vinieron madurando y reelaborando un pensamiento junto a una sensibilidad de las postdictaduras, de las renovadas democracias, de la post Guerra Fría que también fue siendo suplantada por otra, más propiamente "siglo XXI". Con los bicentenarios de 2010 y después se hicieron más patentes los cambios. A lo dicho se sumaron algunos grandes acontecimientos que el centro absoluto logró transformar en mundiales: el golpe a las Torres Gemelas, la crisis económica de 2008, la mayor concentración de la riqueza en pocas corporaciones, la muerte de Bin Laden 2011 y el descenso de la amenaza terrorista para el centro, reconformaron las sensibilidades emocionales de unos u otros sectores, cosa que motivó-facilitó cambios conceptuales contribuyendo al desvanecimiento parcial del gran tema de la globalización, tan importante entre inicios de los 1990s y 2010.

De hecho, a mediados del período estudiado se produjo un quiebre: la globalización perdió el primer lugar en la agenda de discusión de las intelectualidades y se instaló allí un conglomerado que reunía conceptos como cambio climático, calentamiento global, crisis hídrica, extinción de especies, extractivismo, entre otros. En torno al cual se articularon y hasta "racimaron" los ecologis-

mos, los feminismos, las cotidianías, los calividismos, las ontologías y epistemologías alternativas, los biosferismos, los etnicismos, indianismos, negrismos, el post desarrollismo y más. De este modo, así como avanza el siglo XXI, se advierten numerosos trazos que van dibujando el esbozo de un rostro nuevo. En relación con lo dicho, ante la amenaza que se cierne sobre la humanidad y la vida, se desarrolla precisamente una acentuación del pensamiento alternativo (ver Roig y Biagini, 2008), aquello que afirma la naturaleza, la vida, la calidad de la vida, lo natural, lo corporal, la alimentación, la sexualidad y lo sensible en general, tanto como cierta "racionalidad" es percibida como negativa necropolítica.

## Maduración de un pensamiento siglo XXI: Los tipos de expresiones eidéticas que se transforman o que se desarrollan y consolidan

El pensamiento sobre la **naturaleza** se expresa como ambientalismo, que pareciera ser la fórmula más obvia a inicios del XXI, aunque en varias otras también. Lo que Viveiros de Castro ha llamado el giro ontológico o el extractivismo / antiextractivismo como disyuntiva en Maristela Svampa, como factor geopolítico en Fernando Estenssoro o el tema del calentamiento global, cuestión ambiental, aunque trasciende enormemente lo ambiental y atañe a la humanidad y a sapiens como "proyecto natural suicida", el animalismo y los derechos de la naturaleza y de los animales animalismo, veganismo y más ampliamente biosferismos (ver Álvarez-Rojas, 2022).

El pensamiento **ambientalista** o **ecologista**, el que más directamente se ocupa de la naturaleza, ha crecido enormemente, en relación a las últimas décadas del siglo XX, haciéndose casi irreconocible por sus dimensiones y postulados a finales del primer cuarto del siglo XXI. La intelectualidad ambientalista, a fines del XX,

principalmente asociada a ONGs y redes extranjeras como Geen Peace, se ha latinoamericanizado, ofreciendo análisis y soluciones que pretenden engarzarse en las trayectorias del pensamiento latinoamericano, tanto cepalino-dependentista como sumakausaysta[16]. De este modo, se han destacado quienes proponían distinguir o liberar territorios, como Enrique Leff, una de las personas que más ha aportado a la teorización en ALC; quienes proponían el decrecimiento, lo agroecológico, feminismo ecológico y el ecosocialismo. Por lo demás, pueden incluirse quienes sostienen el vegetarianismo, el veganismo y el animalismo contra el "carnismo" o "carnivorismo", entre ellos Alexandra Navarro (2016) como Anahí Méndez (2020), Anahí Gabriela González e Iván Darío Ávila. El calentamiento del planeta como leitmotiv de numerosas conversaciones va forzando a pensar el tema ambiental, incluso más que la economía y las comunicaciones, en términos planetarios. En tal sentido, el ecologismo no se define, en primer lugar, como ideología política, sino que pudiendo serlo es además algo que compete la vida individual o de pequeñas comunidades que no se imaginan necesariamente como partes de un proyecto global.

Otra forma de pensar la naturaleza consiste en acercarse desde **el cuerpo**, la afectividad, la salud personal, la psiquis, la calidad de la alimentación, clave en la calidad de vida por lo demás. El cuerpo, como individualidad, objeto de cuidado y de culto, pensado y repensado en cotidianías y biosferismos en oposición a las masas y las estructuras, aunque también el cuerpo en solidaridad con los otros cuerpos, afectados por la contaminación, el racismo, la discriminación (Bulo y de Oto, 2015). La preocupación por el cuerpo no es nueva, pero había estado bastante reducida a ámbitos disciplinarios cerrados: medicina, psicología, salud pública, que no lograban dialogar de manera fluida con otros. Los estudios étnicos

16 Ver capítulo *Pensamiento sobre cuestiones ambientales y calidad de vida. Buscando alternativas*, en este volumen.

eran los que mejor dialogaban con el ensayo, las ciencias sociales y las humanidades.

El ambientalismo, los estudios de género, la noción calidad de vida, los índices de felicidad, las intelectualidades femeninas, indígenas y afrodescendientes han venido aumentando la posibilidad de articular estas dimensiones a cuestiones políticas, urbanas, económicas, cotidianas. Esta preocupación ha sido incentivada, desde fuera, por la presencia inmensa de Michel Foucault entre la academia de ALC en este siglo, obviamente la figura intelectual más importante para nosotros en estos 25 años, así esté algo diluida su importancia hacia fines del período. Diversas maneras de entrar en algunos de estos asuntos han sido las de Marta Lamas y Rita Segato a través de la violencia, Suely Rolnik a través del deseo, Sayak Valencia a través del gore, Ivone Gebara a través de la liberación, Sueli Carneiro, Gladys Tzul a través de lo étnico, y todas a través del género. Otras entradas al tema del cuerpo y lo emocional que deben mencionarse son: el cerebro y la nutrición en Facundo Manes y Mateo Niro, el cuerpo en relación al desvío, la tortura y la muerte, en la filósofa chilena Valentina Bulo, las aproximaciones a la "tangoterapia" de Federico Trossero y a la "biodanza" de Rolando Toro Araneda.

El ámbito disciplinar más influyente ha sido la **antropología** en su confluencia con los estudios culturales, no propiamente como ciencia social, sino como área que estudia la vida en la naturaleza, los sentimientos, las rupturas con la economía y la modernidad y sus ruidos. Quizás por ello ha sido la disciplina más creativa a la hora de repensar ALC, y ya lo venía siendo desde fines del XX. Con su vitalidad reemplazó en parte y sobrepasó con mucho, el discurso sociológico de 1960 a 1990, sin hacerlo desaparecer. José Joaquín Brunner (1997) y Simón Schwartzman (2021) se han preguntado por los límites de la sociología y qué disciplina podría cubrir el vacío que esta viene dejando ya desde fines del siglo XX. "¿Qué lugar queda a la sociología, con en el derrumbe de las grandes narrativas

y emparedada entre la novela, que se presenta como la gran intérprete de la cultura contemporánea, y el Banco Mundial, capaz de movilizar los recursos, las metodologías y las competencias de los economistas para estudios sobre todos los temas como pobreza, desigualdad, educación, salud pública, violencia y otros que solían ser propios de los sociólogos?" (cit. en Schwartzman, 2021). A mi juicio la que cubrió y ya lo hacía cuando Brunner se hacía la pregunta fue la antropología: la de los estudios culturales, primero (N. García Canclini, Jesús M. Barbero) y luego con mayor fuerza, la ocupada de los afrodescendientes y pueblos indígenas urbanos en contraste con las comunidades urbanas (A. Escobar, E. Viveiros de Castro). Una antropología de temas étnicos, de indios y de negros, de pobres y gays, de transexualidad y resistencia que una acartonada sociología "de cátedra" no podía ya abordar sea por pudor o por la urgencia política de las transiciones. La antropología, por un lado, la autoayuda por otro, sea en la versión propiamente tal o en la versión y práctica difundida por la pastoral pentecostal, iban por un camino que la sociología y la sociologizada teología católica o luterana, ya no podían seguir. Este desarrollo de la antropología se ha combinado con el crecimiento de las intelectualidades indígenas y con el desarrollo de movimientos indígenas y afrodescendientes, de la homosexualidad y la transexualidad.

Se han combinado las preguntas sobre cultura y cuestiones étnicas, migratorias, feministas, con estudios de la corporalidad y los sentires: Roger Bartra, Eduardo Restrepo, Marisol de la Cadena, Mario Blaser, una antropología más vivencial y étnica, cercana a lo chamánico, más próxima a los "sentipensares" y ya despreocupada del desarrollo, de la modernización y hasta de la globalización, e interesada en quienes no pudieron subirse al carro del progreso y se encuentran marginadxs de la transparencia comunicacional. Y no solo eso, sino que se oponen a las carreteras de penetración, resisten ante el Estado, no quieren represas, ni que les priven de sus bosques y sus aguas en nombre del progreso y que,

sin embargo, no se sabe cómo, representan una indescifrable alternativa.

Las **cotidianías** son multitud y solo reciente y difusamente van buscando su constitución como micro especies eidéticas, de forma parecida a los biosferismos y algunas aplicaciones o dispositivos. Las cotidianías que se piensan principalmente a inicios del siglo XXI, prioritariamente como terapias para el cuerpo y la mente, se han diversificado en meditacionismos, deportismos, dancismos, naturismos, artesanismos, marcialismos y más. Ello, a la par con la diversificación de identidades sociales y se traslapan de diversos modos con teologías, filosofías, ideologías, biosferismos. Las cotidianías muestran la importancia de los segmentos en la existencia personal y la irrupción allí de la salud, de la felicidad, de la autoayuda, de la preocupación por lo que se es, en oposición al abandono y la rutina (ver Santos-Herceg, 2014). El patrón se elabora sobre unas pocas argumentaciones: 1-Reduce estrés y relaja, 2-Beneficia sistema cardiovascular; 3-Fortalece músculos y huesos, 4-Mejora equilibrio y/o coordinación, 5-Mejora estado de ánimo y sensación de bienestar, 6-Beneficia salud física y mental, en general[17].

La noción **calidad de vida** ha crecido, asociada al tema de la felicidad y a la relativamente poca incidencia que tendría el bienestar económico en esta, desde la economía con Mariano Rojas. Se ha proyectado, en ocasiones hacia la economía a escala humana con Manfred Max Neef, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn; en ocasiones, hacia la economía solidaria con José Luis Coraggio y Bernardo Kliksberg; en ocasiones todavía, empalmando con posiciones del sumakk, como en Alberto Acosta y, en otros casos, resonando únicamente como planteamiento ético o de buenos deseos, sin base teórica ni técnica. Existe, por lo demás, un vasto tratamiento en ALC sobre calidad de vida, desde la psicología con

17 Ver capítulo *Las cotidianías: la argumentación auto terapéutica y su lento proceso de latinoamericanización*, en este volumen.

la cuestión de la felicidad con Darío Páez-Rovira, Emilio Moyano-Díaz y Reynaldo Alarcón-Napurí, desde los estudios de la salud con Álvaro Franco-Giraldo, desde la filosofía y la ética con Francisco León-Correa, existen incluso balances de lo realizado (ver Urzúa y Caqueo-Urízar, 2012). Existe sin embargo otra bibliografía, aunque poco conceptualizada hasta ahora que ha relacionado calidad de vida con pueblos indígenas, y donde se sugiere que una auténtica calidad de vida podría identificarse con el sumakk[18].

Una cuestión importante al respecto y que se ha modificado epocalmente, aunque ya desde fines del siglo XX, es la consideración de la **alimentación**, pasando desde desnutrición de la población a la obesidad. No porque haya desaparecido la desnutrición, sino porque como problema de salud poblacional y sobre todo para el segmento alfabetizado y con educación formal, la obesidad es un problema acuciante. Carlos Augusto Monteiro, Facundo Manes, Mateo Niro, y casi todo el pensamiento ligado a las cotidianías, entre otros, se ocupan de este asunto en reflexiones sobre el cuerpo, los afectos, lo emocional y su relación con las aproximaciones a la subjetividad[19] y a la "individuación" (Araujo y Martucelli, 2010) y también a la enfermedad focalizándose frecuentemente en el estrés y la obesidad, más que la desnutrición, por ejemplo. Sostenidos aumentos de la educación formal, en los servicios de salud y mejoras en la capacidad adquisitiva de la población, en el

18 El gran problema con esto, y es algo muy relevante, que todos los instrumentos de medición son elaborados con los criterios del centro donde calidad de vida alude a servicios públicos, salubridad, aspectos socioeconómicos y en general lo que se ha llamado aspectos sociales del desarrollo y donde los pueblos indígenas figuran como el sector con menor calidad de vida en ALC. Esto nos ubica en la disyuntiva periférica y en la conceptualización de la calidad de vida según patrones centralitarios o identitarios.

19 Debo algunas inspiraciones de esta reflexión a mi amigo y coautor en este volumen, Horst Nitschack.

transporte, entre otras cosas, han venido impactando por muchas partes en los cambios alimenticios y en las dolencias masivas físicas y mentales.

Otro tema que ha sido importante ha sido el de la **soberanía alimentaria**, que ha tenido amplio eco en la discusión constitucional (Venezuela, Ecuador y Chile, entre otros), en tanto pensamiento político, como también a nivel de las asociaciones campesinas y ONGs (ver Bringel, 2015). México ha sido el país donde el tema, unido a la noción de agroecología y granjas familiares ha tenido más desarrollo. Armando Bartra sostiene sobre el tema: "Crisis ambiental, energética, financiera y alimentaria. Cuatro flagelos que anuncian, no el fin del mundo, sí el agotamiento de un modelo civilizatorio. Y los cuatro jinetes galopan a la par, de modo que la carestía universal se alimenta de cambio climático, petróleo escaso y especulación bursátil" (2008: 16). Discutiendo con la CEPAL argumenta que "no se trata únicamente no es que para nosotros el *takeoff* será más cuesta arriba, sino que la vía primermundista al "progreso" siempre nos estuvo vedada". En consecuencia "habremos de reinventar tanto el camino como el objetivo (el paradigma de modernidad capitalista hace rato dio de sí). Y en esta ruta alterna, la agricultura campesina y el mercado interno serán decisivos (2008: 30)".

Se ha dicho antes que en la medida que declinaban las ideologías, retomaban valor tipos antiguos de expresiones eidéticas como mentalidades y creencias, pero también se desarrollan algunas nuevas o de escasa importancia anterior, como las cotidianías, los biosferismos, unas pocas ideoglobías y los dispositivos (o "aplicaciones") que se adosan a otras expresiones eidéticas para potenciar algunas dimensiones de éstas. Se ha dicho también que estas expresiones eidéticas alternativas han ocupaban nichos expulsando las ideologías. Sea como fuere, esto no ha ocurrido de modo parejo en todos los ecosistemas intelectivos de la región. Correlativamente, los **biosferismos** también se han diversificado e hibridado (Álvarez, 2022): veganismo, vegetarianismo, naturis-

mo, animalismo, ambientalismo y ecologismo, en sus variedades: ecofeminismo, ecodesarrollismo, ecosocialismo, entre otros. La posición más asociada a lo político es la confluencia entre ecologismo, post humanismo, animalismo y veganismo. Esta combinación se acerca a una ideología, que logra unificar criterios para una vida buena, con la economía, la nutrición, las ciencias de la salud y la ética animal, especialmente con los sintientes, en las formulaciones del "mascotismo", por ejemplo.

El animalismo en ALC (ver Méndez, 2020), al menos en Argentina, Chile, Colombia, Ecuador, México, Perú, y Uruguay, solo se viene redificando en la región durante la segunda mitad del periodo estudiado, realizando campañas y acciones públicas en el plano de la alimentación, por ejemplo (ver Mendez, 2010: 287-8). Por cierto, el animalismo va estrechamente asociado al veganismo, con especial énfasis en lugares de ALC donde existe alta producción y exportación de carne. Salvo algunos, como el ecologismo y el ecosocialismo, los biosferismos en general, son principalmente ideas recientemente importadas. Donna Haraway, parece la inspiradora más importante en este plano y en ocasiones Paul B. Preciado, cuando esto se articula a posiciones cuir. Estas ideas han alcanzado escasas reelaboraciones y planteamientos que se entronquen en la trayectoria de pensamiento de la región.

## Para entrar en materia

Podrían descubrirse o inventarse hilos que van atando y que pueden seguirse entre cuestiones como medioambiente, alimentación, salud, veganismo, biosferismos, soberanía alimentaria...; o bien atando política, autoritarismo, plurinacionalidad, ideología, democracia, estudios internacionales, feminismo...; o bien intelectualidades indígenas, indianismo, negrismo, afrodescendientes, amefricanidad, sumak...; o economía, neoliberalismo, extracti-

vismo, desarrollo, globalización, conservador, crisis climática…; o naturaleza, calidad de vida, medioambiente, ecofeminismo…; o estética, ensayo, violencia, delincuencia…; o ecología, geopolítica, animalismo, mascotismo, educación, ecosocialismo, sustentabilidad, étnico y así…

Los capítulos que vienen a continuación deben servir para concebir mejor este conjunto como a desenredar esta madeja.

## Referencias bibliográficas

Araujo, K. Martuccelli, D. (2010). La individuación y el trabajo de los individuos. Educação e Pesquisa, 36, 77-91. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Álvarez-Rojas, C. (2022). Clasificación de las expresiones eidéticas. El caso de los «biosferismos» [Preprint]. SocArXiv. https://doi.org/10.31235/osf.io/2nkfa

Bárcena, A. (2016). Prólogo. *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible Una oportunidad para América Latina y el Caribe. CEPAL* (pp. 5-6). Santiago de Chile: ONU.

Bartra, A. (2008) Fin de fiesta: El fantasma del hambre recorre el mundo. *Argumentos*, 21(57), 15-31.

Betancourt-Santiago, M. y Porto-Gonçalves, C. W. (2017). Cuestiones críticas sobre extractivismo y productivismo: un análisis desde el pensamiento crítico, la ecología política y las prácticas políticas de los grupos subalternizados. En H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martín (Coords.), *Ecología política latinoamérica. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica.* México: CLACSO/Universidad Autónoma Metropolitana.

Bringel, B. (2015). *Soberanía alimentaria: la práctica de un concepto. Plataforma 2015 y más*. https://www.2015ymas.org/centro-de-documentacion/publicaciones/2012/1469/sobera-

nia-limentaria-la-practica-de-un-concepto/

Brunner, J. J. (1997). Sobre el crepúsculo de la sociología y el comienzo de otras narrativas. *Crítica Cultural*. http://journals.openedition.org/revestudsoc/31545

Bulo-Vargas, V. y de Oto, A. (2015). Piel inmunda. La construcción racial de los cuerpos. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 5, 7-14.

Cabnal, L. (2018). "TZK'AT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. En *Ecología Política*, 1-5 https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2018/01/054_Cabnal_2017.pdf

Castillo-Fadic, G. (1998). América Latina como aporía: las estéticas nocturnas. *Aisthesis,* 31, 30-51.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R (2016 [2007]) *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*. San Salvador: Servicio Informativo Ecuménico y Popular - SIEP.

Devés, E. (2024). ¿Qué deseamos en América Latina y el Caribe en el siglo XXI? La región, el país, la localidad, lo personal, el cuerpo. *Latino América,* 79, 13-48.

Devés, E. (2022). Pensamiento e intelectualidades suramericanas en el siglo xxi: cartografías y propuestas. *Cuadernos Americanos*,182, diciembre, 99-116.

Devés, E. (2004). *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX. Entre la modernización y la identidad.* Tomo III. *Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90*. Buenos Aires-Santiago de Chile: Biblos – DIBAM.

Devés, E., Álvarez, S. T. y Domínguez, C. (Eds.) (2024). Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano; - 2a ed. corregida y ampliada - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, - Santiago de Chile: Ariadna Ediciones

Díaz-Polanco, H. (2008). *Elogio de la diversidad: Globalizacion, multiculturalismo y etnofagia*. La Habana: Casa de las Américas.

Domingues, J. M. (2016) Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latino-americana. En Rivera Cusicanqui, S.; Domingues, J.M.; Escobar, A.; Leff, E. Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. Cuestiones de Sociología (14), e009. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7345/pr.7345.pdf

Escobar, T. (2021). *Aura Latente, reproducido en: Contestaciones. Arte y política desde América Latina. Textos reunidos de Ticio Escobar 1982-2021*. Buenos Aires: CLACSO.

Estenssoro, F. (2015). *El ecodesarrollo como concepto precursor del desarrollo sustentable y su influencia en América Latina*. *UNIVERSUM*, 30(1), 81-99.

Esteva, G. (2018). Prólogo a la Edición en México. En F. D. Giacomo D'Alisa, Federico y K. Giorgos (Eds.), *Decrecimiento: un vocabulario para una nueva era*. Segunda edición ampliada. México: Icaria editorial y Fundación Heinrich Boell.

García-Linera, Á. (2015). Socialismo Comunitario Del Vivir Bien: Discurso del Vicepresidente Álvaro García Linera en el Acto de Posesión Presidencial. https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/discurso-22012015_2.pdf

Gargarella, R. (2021). *El derecho como una conversación entre iguales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Gudynas, E. (2015). Derechos de la naturaleza, ética biocéntrica y políticas ambientales. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Kozel, A., Rawicz, D. y Devés, E. (2023). *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano: Temas, Conceptos, Enfoques*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones

Lander, E. (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

Leff, E. (2017). Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política. *Ambiente & Sociedade,* XX (3), julio-setiembre, 229-262.

Leff, E. (2009). Pensamiento Ambiental Latinoamericano. *ISEE Publicación Ocasional*, 6, Sección Filosofía Ambiental Sudamericana

Navarro, A. (2016). Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, II(II), mayo. https://www.revistaleca.org/

OEA, Organización de Estados Americanos, (2016). Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: AG/RES.2888 (XLVI-O/16): (Aprobada en la tercera sesión plenaria, celebrada el 15 de junio de 2016.

Rivera-Garza, C. (2011). *Dolerse Textos desde un país herido*. México: Sur+ ediciones.

Rivera-Mateos, M., Osuna-Rodríguez, M. y Rodríguez-García, L. (2017). Educación intercultural y culturas indígenas en América Latina: la licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Revista *Iberoamericana de Educación Superior*, VIII(23), enero, 163-182.

Roig, A. y Biagini, H. (2008). *Diccionario del Pensamiento Alternativo*. Buenos Aires: Biblos.

Rubio-Soto, G. y González-Calderón, F. (2024). Sensibilidad histórica y futuro en las sociedades capitalistas globalizadas. Las proyecciones históricas de los jóvenes chilenos. *Panta Rei, Revista Digital de Historia y Didáctica de la Historia*, *18*, 247–268. https://doi.org/10.6018/pantarei.594311

Santos Herceg, J. (2014). Cotidianidad: trazos para una conceptualización filosófica. Alpha (Osorno), (38), 173-196.

Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños: Madrid

Schwartzman, S. (2021). Los cientistas sociales como investigadores académicos e intelectuales públicos. Preparado para presentación en el seminario de conmemoración del XC Aniversario

del Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 17 de febrero. https://www.researchgate.net/publication/350063426

Svampa, M. (2017). *Del cambio de época al fin de ciclo. Gobiernos progresistas, extractivismo y movimientos sociales*. Buenos Aires: Edhasa.

Sabato, J. A. (2011). El pensamiento latinoamericano en la problemática ciencia-tecnología desarrollo-dependencia. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

Tornel, C. y Montaño, P. (Eds.) (2023). *Navegar el colapso. Una guía para enfrentar la crisis civilizatoria y las falsas soluciones al cambio climático.* México: Bajo Tierra A. C./ Fundación Heinrich Böll.

Urzúa M. A. y Caqueo-Urízar, A. (2012). Calidad de vida: Una revisión teórica del concepto. *Terapia psicológica*, 30(1), 61-71.

Vommaro, P. (2014). La disputa por lo público en América Latina. Las juventudes en las protestas y en la construcción de lo común. Nueva Sociedad No 251, mayo-junio. www.nuso.org

Zapata, C. (2006). Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches. *Revista Mexicana de Sociología*, 3, julio-septiembre, 467-509.

# Capítulo I
# Pensamiento sobre cuestiones étnicas y sociales

*Daniela Rawicz, Andrés Kozel, Martín Mitidieri*

> *Pues, como escribía José Martí, América empieza a ser y a crecer como comunidad de comunidades cuando se superan el odio, el racismo y el eurocentrismo; y "se ponen en pie los pueblos, y se saludan. '¿Cómo somos?' se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son".*
> Raúl Fornet-Betancourt (2003: 100)

Una serie de procesos objetivos que tuvieron lugar a finales del siglo XX son decisivos para entender las peripecias del pensamiento social latinoamericano actual. Uno es la masificación del mundo académico; más allá de las persistentes asimetrías este mundo luce más poblado y diverso, mientras cierto policentrismo parece imponerse. Otro es la prevalencia de una sensibilidad epistemológica perspectivista y relativista: no se trata apenas de nuevos sujetos tomando la palabra o de la multiplicación de temas y estilos de trabajo; hay cuestionamientos más radicales, como el implicado por el llamado giro ontológico. Un tercero se refiere a los ciclos u "olas" de las orientaciones políticas, cuya alternancia condiciona análisis y obtura diálogos.

Una de las manifestaciones de esta dinámica es que el pensamiento social latinoamericano aparece teñido por la dimensión ét-

nica, articulada progresivamente con las problemáticas del sexo/género, la ecología y el territorio. El premio nobel de la paz otorgado a Rigoberta Menchú en 1992, las eclosiones de movimientos indígenas en Ecuador, Bolivia y México, así como la llegada de Evo Morales a la presidencia, en 2006[1], son algunos hitos emblemáticos del ingreso a una nueva etapa.

Los procesos aludidos activaron embestidas contra nociones medulares de la etapa clásica de nuestras ciencias sociales. Categorías como modernización, clase social, mestizaje, desarrollo, dependencia, revolución y socialismo, han sido sometidas a riguroso escrutinio. Desestabilizadas y a veces reelaboradas, varias de ellas siguen empero existiendo y no parece que en lo inmediato vayan a desaparecer. A la vez, se han acuñado categorías nuevas, asociadas a una renovación de la agenda.

Al surgimiento de nuevas identidades y categorías para aprehenderlas, debemos agregar al menos otras dos dinámicas estrechamente conectadas: una es política y la otra epistemológica. En relación con lo político, en el marco de la globalización neoliberal y sus efectos de exclusión y desestructuración de los lazos de solidaridad, han surgido movimientos sociales con nuevos modos de resistencia y de acción colectiva. Algunos tuvieron un papel decisivo en la destitución de gobiernos; otros, ya entrado el siglo XXI, se han plegado a nuevas opciones políticas que accedieron al poder. En todo caso, la esfera público-política y el Estado han tenido que posicionarse frente a las cuestiones étnicas, sexo/genéricas, ecológicas y territoriales promovidas por estos movimientos, lo que ha valido (y de modo cada vez más notorio sigue valiendo) afinidades, disensos y rupturas, con los movimientos y las intelectualidades.

Respecto de lo epistemológico, los cuestionamientos a la racionalidad moderna colonial y su impronta andro y eurocéntrica

1 El terreno venía preparándose desde antes. Un momento remarcable son las declaraciones de Barbados de 1971 y, sobre todo, de 1977.

han visibilizado epistemologías "particulares" que, en el mejor de los casos, podrían convivir mediante un "diálogo de saberes" en contextos de interculturalidad. Esto ha impulsado intentos recurrentes de renovación del lenguaje y de las categorías de análisis. Parte de la terminología emergente se deriva de las lenguas indígenas (*ch'ixi*, *sumak kawsay*); otras veces, son neologismos que mediante juegos de palabras buscan resignificar viejas categorías (re-existencia, nosotredad, comunalidad, campesindios), otras más provienen del glosario clásico de términos políticos, pero han adquirido nueva fuerza y sentido por su vinculación con experiencias novedosas (autonomía, potencia plebeya). Estos fenómenos se ligan a una suerte de entusiasmo renovador cuya contracara es el relativo abandono del cultivo de teorías sistemáticas de alcance amplio para caracterizar y proyectar cambios en las sociedades latinoamericanas.

En este capítulo presentamos las novedades detectadas en cinco secciones. En la primera se examina la producción de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), en particular, los modos por los cuales, a las preocupaciones vertebrales del organismo, (desarrollo, desigualdad y elaboración de políticas) se les han ido incorporando las nuevas temáticas. También se alude a los cambios de la normativa sobre pueblos indígenas, cambios que la CEPAL acompañó y orientó. En la segunda sección se ofrece un panorama de enfoques sobre los movimientos sociales desde la sociología, con especial atención a aquellas ideas surgidas para analizar los conflictos y activismos en el cruce de ecología, territorio y etnicidades. La tercera sección restituye las principales ideas respecto al estudio de las identidades. Se pone de relieve la reelaboración de ideas clásicas, como mestizaje y barroco, que han evolucionado, a veces, gracias a la incorporación de prefijos o adjetivos (multi/inter/pluri cultural). En la cuarta sección se explora la vigencia de las ideas sobre lo colonial: se presentan los estudios decoloniales y las epistemologías del Sur, así como ideas y autores que alimentan

esta vertiente. En la quinta sección se hace referencia al presente de la antropología crítica y al centramiento de la cuestión ontológica en términos de "giro". Las conclusiones ofrecen una sucinta recapitulación de lo analizado.

La hipótesis general que articula la argumentación es la siguiente: sobre el telón de fondo de los procesos indicados, ha tenido lugar una re-visibilización de los grupos e identidades étnicas y una activación de dinámicas de ebullición conceptual, profusión y renovación lexicológica y emergencia de nuevos protagonismos en la toma de la palabra. Como tema o preocupación específica, la cuestión étnica ha tenido una centralidad variable según momentos y lugares; sin embargo, su presencia es indiscutible como perspectiva ligada a otros tres temas cruciales: género, ecología y territorio, los cuales en conjunto se entrecruzan en el abordaje de la crisis "civilizatoria" o "multidimensional global".

## Desarrollos y juridicidades

La CEPAL es un espacio de referencia indiscutido no solamente por su inscripción en Naciones Unidas, sino por su significación en la historia de nuestro pensamiento económico y social. Sus publicaciones ofrecen datos confiables y comparables sobre una serie de indicadores relevantes; en ellas se van desplegando, también, vocabularios y articulaciones conceptuales que siguen siendo influyentes desde el punto de vista de la conformación de las agendas de investigación y debate. Por momentos, convergen con muchas de las políticas públicas y arreglos institucionales de los gobiernos latinoamericanos.

No es simple condensar un cuarto de siglo de producción cepalina. Cabría decir que la prédica del organismo se fue enhebrando con remisión a tres nociones clave surgidas a fines del siglo pasado –dos de alcance general y otra más situada en América Latina–,

siempre atendiendo a los vaivenes de los ciclos económicos y a las problemáticas emergentes. Las nociones son: desarrollo sostenible (Informe Bruntland), desarrollo humano (cuya formulación se apoyó sobre los aportes de Amartya Sen) y transformación productiva con equidad (Fernando Fajnzylber).[2] Veremos cómo los aportes cepalinos se han venido moviendo en los cauces abiertos por estas nociones e incluiremos una referencia a dos desarrollos normativos en cuestiones étnicas y sociales que se dieron a nivel regional.

La CEPAL constató puntualmente el buen desempeño económico de nuestros países a partir de 2003, traccionado por el crecimiento de las exportaciones a Asia-Pacífico (especialmente China), lo cual se tradujo en avances notorios en lo que respecta tanto a la reducción de la pobreza y el desempleo como a mejoras distributivas en varios países de la región. El *Panorama social* correspondiente a 2006 ya ofrecía un balance de esta dinámica, entonces percibida como auspiciosa, e incorporaba en un lugar central el tratamiento de la cuestión de los pueblos indígenas desde una perspectiva de derechos. Dos eran los hechos destacados aquí: por un lado, la irrupción más o menos reciente de dichos pueblos en tanto actores protagónicos y, por otro, la visible consolidación de la normativa internacional en la materia. Los datos reunidos eran reveladores de la heterogeneidad y complejidad de los pueblos indígenas y los grandes desafíos que un horizonte de reducción de las brechas planteaba a la política pública. Insistamos: no se trataba de novedades "absolutas"[3].

---

2 "Desarrollo" es una noción asediada por elaboraciones de variable intensidad (pos/alter desarrollo), pero evidentemente "viva" aún (cf. Kozel, 2024).

3 Antecedentes dentro la propia CEPAL: Hopenhayn y Bello (2001), Bello (2004). En la década precedente, Calderón, Hopenhayn y Ottone (1996) argumentaban que el desarrollo cultural era central para el desarrollo social (desarrollo humano), e instaban a acompañar y promo-

Informes posteriores a 2006 colocan en el centro del debate la cuestión de la igualdad y la necesidad de promover una concepción integral del desarrollo. Hacia 2010, avanzar hacia un horizonte de mayor igualdad equivalía a un desarrollo productivo con matriz diversificada y énfasis en la innovación y el conocimiento. En la óptica del Organismo, la integración de nuestros países en cadenas regionales y globales de valor aparecía como un eje estratégico: ayudaría a reducir las desigualdades a partir de la creación de empleos y de una mayor participación de las pequeñas y medianas empresas.

La noción de "brechas (por cerrar)", entre ellas las de género, viene ocupando un lugar importante en la prédica cepalina. En 2014 se llamaba la atención sobre el carácter estructural de la pobreza y se insistía en la necesidad de promover el abordaje multidimensional de la misma. Los años de buen desempeño económico no habían dado paso a una superación sustantiva de ese hecho trágicamente definitorio que es la desigualdad. En 2018 el organismo publicó un documento relativo a la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible, considerándolos "una oportunidad para América Latina". En el Prólogo, Alicia Bárcena subrayaba que la oportunidad residía justamente en que la "hoja de ruta" incluía temas "altamente prioritarios para la región": erradicación de la pobreza extrema, reducción de la desigualdad, crecimiento económico inclusivo con trabajo decente, ciudades sostenibles.

Más recientemente, la CEPAL se ocupó de estudiar los (desiguales) impactos de la pandemia de Covid-19. Previsiblemente, esta crisis tuvo entre sus efectos la profundización de las desigualdades históricas y estructurales. En el escenario pospandémico, el Organismo ha enfatizado la necesidad de avanzar hacia horizontes de genuina inclusión laboral (no apenas inserción). Los últimos

---

ver modificaciones normativas en esta dirección. Las publicaciones de la CEPAL están disponibles en https://www.cepal.org/es/publicaciones

documentos hacen hincapié en la persistencia de las desigualdades de género y en la difícil situación de las poblaciones migrantes, muchas veces sobrecalificadas y discriminadas.

Numerosos estudios se van desarrollando en diálogo con los aportes cepalinos. Un caso notable, por lo que supone de balance actualizado de las problemáticas sociales de la región, es el volumen compacto dado a conocer en 2019, justo antes de la pandemia, por Fernando Calderón y Manuel Castells: *La nueva América Latina*. Esta obra recorre los temas prominentes de la agenda latinoamericana actual, y dedica un capítulo a la identidad y la multiculturalidad. Entre las nociones vertebradoras que allí aparecen figuran: "estratificación social de tipo colonial" y "dialéctica de la negación del otro". Hay también una referencia al "barroco" latinoamericano, el cual habría expresado nuevas formas de creación, tensiones y cuestionamientos *en* y *de* la multiculturalidad dominante. Asimismo, rescatamos a modo de ejemplo las referencias al "zapatismo 2.0" y a "los campesinos interculturales del Chapare".

La reemergencia indígena y la asunción del carácter pluricultural de América Latina supuso pensar un orden jurídico capaz de dar cuenta de esta diversidad, lo que encontró expresión en distintas nociones tales como pluralismo jurídico, pluralismo legal, multi normatividad, usos y costumbres, derecho consuetudinario. Las reformas constitucionales de los '90 llevaron a formular la noción de pluralismo jurídico, en atención a las condiciones e implicancias en que se ejerce esta coexistencia en el plano del derecho. Algunos de los trabajos representativos son sobre las favelas en Brasil (Boaventura de Sousa Santos), las rondas campesinas en Perú (Raquel Yrigoyen Fajardo) y ya entrados los 2000 sobre las policías comunitarias en México (Orlando Andrade Aragón).

La Constitución colombiana de 1991 puede ser considerada un hito, dado su temprano reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, así como su admisión de la diversidad lingüística y sus implicancias educacionales (etnoeducación, aspecto sobre el que

volveremos en la sección tercera). En México se reformó la Constitución en 1992 para reconocer, no sin debates y recelos, el carácter pluricultural del país (segundo párrafo del artículo cuarto). Más tarde, en 2001, se aprobó la Ley indígena federal, que supuso nuevas modificaciones del texto constitucional.

En términos del estudio del Derecho indígena y su historicidad, son relevantes los aportes de fines de siglo de Rodolfo Stavenhagen, Bartolomé Clavero y Boaventura de Sousa Santos, puesto que dan sustento en el campo de las ideas y en escala continental a las diversas vertientes del "nuevo constitucionalismo latinoamericano" (Bolivia 2006, Ecuador 2008, y también Chile, 2022). Estas figuras destacan que el Derecho indígena precede al moderno-colonial/estatal y que, a pesar de evidentes desapariciones y reformulaciones (de Sousa Santos habla de "juridicidio"), persiste hasta nuestros días, y que entre ambos órdenes hay una relación jerarquizada de matriz colonial: la novedad del pluralismo jurídico sería justamente situarlos en plano de igualdad.

## Movimientos sociales y conflictividad

Otro ámbito de estudios importante en el siglo XXI es el de los movimientos sociales. Estos trabajos se inscriben en un desplazamiento categorial que va de la lucha de clases (revolución, ideología, conciencia, campo nacional-popular) a los movimientos sociales, en una búsqueda de lenguajes renovados para designar la variedad de actores, demandas, estrategias y estructuras organizativas del conflicto social. Abordan las relaciones entre Estado, política y sociedad, muy próximos a la sociología política, con énfasis en los procesos "desde abajo".

Desde los '80 surge en los países centrales un interés por las identidades colectivas (etnia, género, religión, ecología, juventudes, etcétera), articulado en torno a ejes distintos de los que tradi-

cionalmente organizaban lo político (clases, partidos, sindicatos, obreros y campesinos) que auguraban nuevas formas de sociabilidad política (horizontales, asamblearias, autogestionarias, no institucionalizadas). De aquí surgieron los estudios sobre "nuevos movimientos sociales" con importante desarrollo en América Latina. En la medida en que el énfasis se colocó en lo cultural-identitario, una parte de la reflexión se fue encuadrando en el concepto de "políticas de la identidad" —de origen estadounidense— que ha tenido su recepción crítica en nuestra región.

En América Latina, estos movimientos se ligaron estrechamente al ciclo de luchas, intensificado a finales de los años '90, contra la globalización neoliberal, sus programas de ajuste, sus democracias mínimas y sus consecuencias de exclusión y pauperización de grandes sectores de la población. Por lo tanto, sus reivindicaciones —entre las que destacan las de movimientos indígenas— se inclinaron marcadamente al tema de los derechos (humanos, ciudadanos, sociales, culturales) y la inclusión social en el marco de una disputa por el sentido de la democracia.

Una obra emblemática es la de Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998) *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Movements*. Para los autores, enmarcados en los "estudios culturales", estos movimientos democratizantes y sus prácticas revelan el lazo constitutivo entre cultura y política, y sus luchas son analizadas como "disputas por el sentido":

> (…) los significados son constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan redefinir el poder social. Esto es, cuando los movimientos establecen concepciones alternativas de la mujer, la naturaleza, la raza, la economía, la democracia o la ciudadanía, remueven los significados de la cultura dominante, ellos efectúan una política cultural (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998: 144).

En el siglo XXI, la reflexión se amplió a partir de nuevos procesos: la intensificación del modelo extractivista y la crisis ambiental, las olas de gobiernos progresistas, la violencia general y los feminicidios, la agenda de seguridad de EEUU y, más recientemente, el ascenso de las nuevas derechas. Podemos distinguir *grosso modo* una tendencia más académica y otra más radical o politizada. En la primera, ubicamos, por una parte, trabajos con un énfasis politológico que estudian las luchas por participación, ciudadanía, espacio público y sociedad civil surgidas de la crisis de representación y legitimidad de los sistemas políticos. Destacamos aquí el pensamiento sobre derechos y ciudadanías étnicas y ciudadanías multi, inter y pluri culturales (Arturo Guerrero, Rodrigo Montoya, Elizabeth Jelin, Guillermo de la Peña, Xochitl Leyva). Cercana a esta perspectiva, encontramos otra que, desde la sociología del conflicto, aportó un nuevo vocabulario del que se han servido numerosos estudiosos latinoamericanos: acción colectiva, estructura de oportunidades políticas, repertorios de acción, estrategias organizativas (Manuel Garretón, María Luisa Tarrés, Jorge Cadena Roa, Sebastián Pereyra, Javier Auyero). También se pueden sumar las reflexiones en clave neogramsciana de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sobre identidades políticas y neopopulismo en el contexto de los gobiernos progresistas. Estas vertientes tienen un anclaje en programas de formación en ciencias sociales, así como en publicaciones científicas y, aunque trabajen *sobre* América Latina, no necesariamente tienen una perspectiva latinoamericanista.

Dentro de la segunda tendencia, también académica pero que se asume como más radical, encontramos propuestas que tienen algunos puntos en común: a) una renovación de lenguajes ligada al pensamiento crítico; b) una inserción en el debate sobre las alternativas emancipatorias para la región; c) una difusión mediante plataformas como el *Observatorio Social de América Latina* (OSAL), perteneciente a CLACSO, *Nueva Sociedad* o *Rebelión*.

Las nociones de lucha, protesta social o popular, ciclos de protesta y resistencia tienden a articular las discusiones. Al calor de las iniciativas del Foro Social Mundial, se abrió un nutrido espacio de reflexión sobre el movimiento global de resistencia al neoliberalismo, también caracterizado como altermundismo, alterglobalización o nuevo internacionalismo (Clara Algranati, Atilio Borón, Emir Sader, Boaventura de Sousa Santos, José Seoane, Emilio Taddei). Al mismo tiempo, la estrategia estadounidense de "lucha contra el terrorismo" y la "guerra preventiva" propiciaron un seguimiento constante a la violencia estatal, paraestatal y la criminalización de la protesta social que ha mantenido vigente el tema de los derechos humanos.

El ciclo de movilización indígena condujo a revisitar nociones ligadas a las prácticas ancestrales y sus formas organizativas, tales como comunidad, comunitario, comunitarismo, comunalidad (Raquel Gutiérrez, Floriberto Díaz Gómez), así como la de convivialidad y lo común vinculada particularmente a la relación con la naturaleza (Gustavo Esteva). A su vez, profundizó la reflexión sobre la autonomía, la cual se amplificó a partir de otras experiencias colectivas (no siempre indígenas) y variantes categoriales: autodeterminación, autogestión, autonomismo, paradigma autonómico, régimen de autonomía (Héctor Díaz Polanco, Pablo González Casanova, Raquel Gutiérrez, John Holloway, Massimo Modonesi, Colectivo Situaciones, Raúl Zibechi). En el contexto boliviano de las guerras del agua y del gas, una línea de pensamiento movilizó nociones como rebelión, muchedumbre, multitud, plebe-plebeyo, multisocietal o multicivilizatorio o Estado aparente (Grupo Comuna: Álvaro García Linera, Luis Tapia, Raquel Gutiérrez). Otra vertiente importante en términos teóricos, de matriz gramsciana, ha trabajado a partir de las nociones de subjetividad, subalternidad y hegemonía (Massimo Modonesi, Maristella Svampa). Todas estas nociones enfatizan la pluralidad y horizontalidad de los movimientos así como su capacidad para prefigurar nuevos mundos

a través de sus prácticas alternativas de organización de la vida social (Zibechi, 2017).

Desde 2010 aproximadamente, las limitaciones de los gobiernos progresistas colocaron en el debate la relación del Estado con los movimientos sociales que los llevaron al poder (Pablo Stefanoni, Massimo Modonesi), así como el tema del desarrollo y su crítica, en el contexto de intensificación del extractivismo. Es aquí que se han puesto en circulación nuevas categorías para analizar el conflicto social: consenso de los *commodities*, despojo, desposesión, defensa de los bienes comunes, justicia socioambiental, derechos de la naturaleza, buen vivir, pos/alter desarrollo (Enrique Leff, Maristella Svampa, Eduardo Gudynas, Carlos Walter Porto Gonçalves).

Una referente clave es la argentina Maristella Svampa. Su trabajo se destaca por su capacidad de seguir con gran agudeza analítica las trayectorias y matices de pensamiento de los movimientos sociales latinoamericanos. Durante la última década, Svampa ha dado particular seguimiento al llamado giro eco-territorial de los movimientos sociales.

> (…) las dinámicas de las luchas socioambientales en América Latina fueron asentando las bases de un lenguaje común de valoración sobre la territorialidad, que da cuenta de un cruce innovador entre matriz indígena-comunitaria y lenguaje ambientalista. Esta convergencia se expresa en lo que podemos denominar el giro ecoterritorial, una narrativa común que da cuenta del modo en cómo se piensan y representan, desde la perspectiva de las resistencias colectivas, las actuales luchas socioambientales centradas en la defensa de la tierra y el territorio (Svampa, 2019: 44).

En paralelo, el movimiento feminista ha vivido un singular momento de efervescencia a partir de las luchas por la legalización del aborto y el reconocimiento legal de las violencias patriarcales.

Uno de los aportes conceptuales más relevantes es la noción de cuerpo como territorio de disputa, muy ligada a los movimientos sociales que están atravesados simultáneamente por las dimensiones étnica, eco-territorial y de género. Finalmente, el ascenso de las nuevas derechas ha abierto una línea de indagación que da cuenta de la canalización del inconformismo social por vías antiprogresistas. En este sentido, es paradigmática la pregunta planteada por Stefanoni en su obra reciente: ¿La rebeldía se volvió de derecha? (2021), disparadora de un ámbito de estudios crecientemente prolífico.

## Alteridades e hibridaciones

En el marco de las críticas a la modernidad occidental y la emergencia de lo étnico se ha radicalizado la reflexión sobre la diferencia y el reconocimiento de los "otros", en un clima de ideas que valora lo "pluri" por encima de lo "mono/uni/homo". Los pueblos indígenas de América Latina, referentes históricos de la alteridad ante Occidente, están en el corazón de varias discusiones contemporáneas.

Desde la década del 90, la cuestión de la multiculturalidad adquirió relevancia mundial. Surgió en países como Estados Unidos y Sudáfrica para nombrar e integrar desde el Estado la diversidad étnico-cultural, en sociedades cuya modalidad de segregación parecía justificar la utilidad del prefijo "multi". En América Latina, como indica Claudia Zapata (2019), en el "momento multicultural (…) se ha establecido un nuevo vínculo entre Estados y pueblos indígenas", que se caracteriza por la aparición de "políticas de reconocimiento", y que se diferencia de otros períodos "en que imperaron proyectos de exterminio" (siglo XIX) o la "integración vía asimilación" por "voluntad de un mestizaje ideal" (siglo XX). Sin embargo, el concepto pronto se vio desbordado por la realidad de

los pueblos, el avance de sus luchas y el pensamiento político indígena. Al multiculturalismo se le ha criticado por: i) limitarse a una celebración banal de las particularidades culturales; ii) presuponer la existencia diferenciada de minorías y ponerlas en un plano de horizontalidad respecto a una cultura hegemónica, iii) obviar el papel de la estructura de clases y geográfica del capitalismo, así como la estructura patriarcal y colonial vigente, y iv) mercantilizar las prácticas culturales de indígenas, cooptar y neutralizar sus demandas como otra forma de integración vía asimilación (Adamovsky[4], Walsh, Zapata). Una de las nociones propuestas para reemplazar la de multiculturalidad, con gran elaboración en lo que va del siglo XXI, es la de interculturalidad (Albó, Fornet-Betancourt, Walsh). Raúl Fornet-Betancourt (2003), pionero en la materia, propuso en su momento una reconfiguración de la versión restricta y unívoca de la filosofía occidental, sin excluir la aspiración a la universalidad. Para él, la filosofía intercultural "se centra en la búsqueda de pistas culturales que permitan la manifestación polifónica de lo que llamamos filosofía desde el multiverso de las culturas".

Un ámbito clave de la interculturalidad es el de la educación, donde destaca la obra de Catherine Walsh. Para la intelectual estadounidense radicada en Ecuador, el proyecto de la interculturalidad va más allá de tolerar o incorporar lo diferente en las estructuras vigentes:

> Por el contrario, es implosionar —desde la diferencia— las estructuras coloniales del poder (…) como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturalmente diversos de pensar, actuar y vivir (Walsh, 2009: 43-44).

4 Ver su contribución en Kozel, Grinberg y Farinetti (2024).

La relación entre interculturalidad y educación es indisociable de las luchas de los pueblos indígenas, entre las que destacan las sostenidas por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia. Con el paso de los años, la etnoeducación va siendo llamada también educación intercultural y se inscribe en las reformas constitucionales del período. Un racimo de universidades colombianas (públicas y privadas) cuentan con programas en etnoeducación e, incluso, existe una Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra (Universidad de Antioquia). Destacan aquí las figuras de Elizabeth Castillo Guzmán y Axel Rojas Martínez, así como líderes indígenas con protagonismo académico y político, como Abadio Green Stocel, del pueblo gunadule y asesor del Ministerio de Educación para asuntos étnicos del gobierno de Gustavo Petro, cuya vicepresidenta Francia Márquez es, recordémoslo, afrodescendiente del Chocó[5]. Experiencias análogas se replican en distintos países (Eschenhagen, 2024).

La emergencia de los discursos multi e interculturales también supuso una crítica a la idea de mestizaje, acusada de reproducir discursos esencialistas, de ser la ideología de proyectos asimilacionistas y de ocultar la persistencia de relaciones de explotación. No obstante, el tema del mestizaje no ha perdido vigencia, como oportunamente sostuvo el sabio mexicano Miguel León-Portilla (2006 [2003]). Un aporte destacado es el de Bolívar Echeverría, filósofo ecuatoriano que definió a la identidad cultural como un "estado de código", es decir, como una "peculiar configuración transitoria", y entendió el mestizaje hispanoamericano como proceso de codigofagia "forzado por las circunstancias". Por voluntad de civilización, por miedo a la barbarie, conquistadores e indios se unieron en el siglo XVII en el rechazo a una estrategia estilo *apartheid* y, orientados por un "ethos barroco", se abocaron a la

5 Los autores agradecen a la Mg. Olga Arbeláez su ayuda en el abordaje de la etnoeducación para el caso colombiano.

construcción de un mundo histórico peculiar, centrado en la estrategia del mestizaje cultural. Ese mundo histórico estuvo conectado con el intento de la iglesia católica de construir una modernidad propia, religiosa, centrada en la revitalización de la fe, distinta a la modernidad individualista abstracta, organizada en torno a la vitalidad del capital (1998). Echeverría también introdujo la noción de "blanquitud" (distinta a la de blancura) que implica la incorporación de ciertos gestos, modos de comportamiento y prácticas de la productividad que exigen la interiorización del "ethos capitalista". En esta fórmula, el mestizaje es interpretado como una asimilación problemática, subsumida a la expansión de la lógica capitalista.

Otras posiciones han buscado reelaborar el sentido del mestizaje a partir del reconocimiento de las tensiones generadas por lo múltiple, lo contradictorio y las relaciones de poder en su interior. Ya la noción de hibridación (y más tarde la de procesos de hibridación) propuesta por García Canclini, buscó romper con la idea de dos polos combinatorios para poner énfasis en un producto que emerge de varias fuentes y genera múltiples sentidos. En una línea similar pero más reciente Alejandra Mailhe (2023) distingue dos formas de pensar el mestizaje: una "cerrada", que lo entiende como una suerte de síntesis combinatoria que disuelve los dos polos constitutivos, y otra "abierta", que enfatiza la redefinición como una "dialéctica sin síntesis". Hay autores que recuperan la idea de mestizaje, incluso desde un punto de vista civilizacional (Kozel, 2023), y hay también colectivos que se reivindican en aquella hibridez y encuentran justamente en la omisión de un anclaje racial o étnico-cultural un lugar de afirmación identitaria, un mestizaje "desde abajo", como el colectivo Identidad Marrón:

> Reafirmamos que les marrones son hijes, nietes de indígenas, campesines, migrantes internos e internacionales, y no necesariamente pertenecen a una comunidad de pueblos originarios (…). En

> ningún caso la reivindicación marrona excluye las tradiciones y conformación de las comunidades, ya que en los rostros, cabellos y apellidos marrones están visibilizándose más vivas que nunca en esas historias (2021).

En relación con estas miradas renovadas sobre el mestizaje vale la pena destacar dos referencias autorales: Gloria Anzaldúa, con su noción de la "nueva mestiza" y Silvia Rivera Cusicanqui, con su idea de una utopía *ch'ixi*. Si bien sus obras fueron escritas en las décadas de 1980 y 1990, resuenan en muchas elaboraciones del siglo XXI. En ambos casos, se trata no sólo de abordar la diversidad sino de revelar la trama de opresiones históricas superpuestas (destaca la patriarcal) que persisten en la identidad mestiza dominante como una herida abierta e irreparable que reproduce la discriminación y la violencia. Las dos pensadoras rechazan la posibilidad de alcanzar cualquier síntesis armoniosa y, por el contrario, reivindican una noción de lo mestizo que parte de ese lugar intermedio, fronterizo, imposible de armonizar en un "uno", pero considerado como fuente de creatividad y emancipación. En voz de Anzaldúa:

> Lo que yo quiero es una rendición de cuentas con las tres culturas —la blanca, la mexicana, la indígena. Quiero la libertad para tallar y esculpir mi propia cara, restañar la hemorragia con cenizas, fabricarme mis propios dioses con mis entrañas. Y si se me niega la posibilidad de regresar a casa, tendré que ponerme en pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero y mi propia arquitectura feminista (1987: 57).

La intensificación de los debates sobre la diferencia ha tenido repercusión en la antropología, disciplina abocada al problema de la alteridad. Un tema particularmente fecundo es el de los procesos

de etnicidad y etnización. Desde los estudios de Frederik Barth, la etnicidad remite a las diversas variantes de la construcción identitaria que ponen de relevancia lo procesual, relacional, contextual y dinámico de las adscripciones étnicas. En las décadas recientes, los procesos de etnicidad pasaron a ser entendidos como las estrategias de resistencia y autodeterminación con que los colectivos y sujetos que se autodenominan étnicos enfrentan las modalidades históricas (variadas) en que los Estado-nación imaginan/representan la alteridad, esto es, lo que Rita Segato y Claudia Briones han llamado las "formaciones nacionales de alteridad". El antropólogo colombiano Eduardo Restrepo (2013) ha seguido el tema en sus estudios sobre las trayectorias de las comunidades negras en Colombia. En una línea similar, Manuel Fontenla ha propuesto en su tesis doctoral la noción de mestizaje estratégico.

Una deriva asociada a los procesos de etnicidad es la del estudio de los pueblos urbanos, los pueblos originarios de la Ciudad de México o la etnicidad urbana. Estos pueblos se reconocen en un pasado prehispánico y colonial —conservan nombres, festividades, un patrón de asentamiento, un vínculo con el territorio— pero no se consideran indígenas ya que han atravesado por procesos hibridación y urbanización tardía (Portal y Álvarez Enríquez, 2011), en términos generales emparentados a las dinámicas propias de migraciones urbanas de los países andinos (cholaje) (Ximena Soruco Sologuren).

## Vigencias de lo colonial

En el nuevo siglo, el pensamiento decolonial y las epistemologías del Sur adquirieron una enorme difusión. Los frutos del diálogo sostenido entre Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano, en la State University of New York, venían madurando desde antes. Ya en 1993, escribía Quijano:

> El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. (…) Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial. (…) Todas las otras determinaciones y criterios de clasificación social de la población del mundo, y su ubicación en las relaciones de poder, desde entonces actúan en interrelación con el racismo y el etnicismo (…) (Quijano 2020 [1993]).

Se trata de una elaboración temprana de la idea de colonialidad del poder, que tiene los elementos teóricos y el lenguaje del enfoque decolonial[6]. La noción busca describir la estructura del capitalismo en el marco del sistema-mundo y pone en el centro las nociones de raza y etnia, al tiempo que enlaza modernidad con colonialidad y conquista de América para explicar el eurocentrismo, donde resulta indisimulable la inspiración en el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel.

La emergencia indígena, la interseccionalidad y los estudios de género[7] se imbrican en esta combinatoria, de la que se irá desprendiendo un colorido espectro de nociones. Una primera generación de pensadores decoloniales aportó otros atributos a la colonialidad del poder, con el objetivo de darle nuevos alcances: del ser (Walter Mignolo y Nelson Maldonado-Torres), del saber (Edgardo Lander y Mignolo) y del género (María Lugones, Rita Segato), en-

6 Sobre el surgimiento del enfoque decolonial y la especificidad de las distintas "colonialidades", ver Juan Francisco Martínez Peria en Kozel, Grinberg y Farinetti (2024). Un estudio más detallado es el de Colin y Quiroz (2023).

7 Ver capítulos *El desarrollo de los feminismos* y *Pensamiento de las intelectualidades indígenas*, en este volumen.

tre otros. La cuestión del género se puso en el centro de los estudios decoloniales y el llamado feminismo decolonial se convirtió en una de sus vertientes más prolíficas. Sin embargo, destacados estudios previos habían prestado atención a la dimensión de género junto a raza y etnia, como el mencionado aporte de Anzaldúa, los trabajos de Lélia Gonzalez sobre interseccionalidad y el pensamiento afroestadounidense (*amefricanidade* y *Améfrica Ladina*) y Rivera Cusicanqui con la reelaboración del colonialismo interno y sus horizontes históricos para la región andina.

El semiólogo argentino Walter Mignolo cobró relevancia global a inicios del nuevo siglo. El grupo modernidad/colonialidad que cimenta los estudios decoloniales lo encuentra como uno de sus protagonistas destacados. Ha escrito: "(…) no es con la modernidad que se superará la colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que produce la colonialidad" (Mignolo, 2007: 37). Mignolo conduce una crítica a Occidente desde América Latina, de tinte posestructuralista y amplios alcances, y asigna una atención especial a lo cognitivo/epistémico y al lugar de enunciación. Forman parte de su rico acervo conceptual nociones como herida colonial, pensamiento fronterizo, desobediencia epistémica y geopolítica del conocimiento.

Paralelamente, las epistemologías del Sur ganaban espesor y precisión para dar cuenta de ciertas problemáticas. Su principal impulsor es el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. Protagonista de las primeras ediciones del Foro Social Mundial, colabora con movimientos indígenas de la región y su obra crítica nutre el ecosistema intelectual latinoamericano. Destacan, entre sus principales nociones, ecología de saberes, pensamiento abisal, epistemicidio y sociología de las ausencias.

Las epistemologías del Sur, los estudios decoloniales, y en particular los tres pensadores destacados, producen *en* y se articulan *con* universidades del Norte, y se aclimatan exitosamente a las discusiones globales Sur-Sur y Norte-Sur. Encuentran en determina-

dos foros y casas de estudios de América Latina espacios donde sus ideas se asimilan y proyectan. El exponencial crecimiento de la red CLACSO, los Grupos de Trabajo y el volumen y la gratuidad de acceso de sus publicaciones signan parte importante de la actual renovación de la crítica latinoamericana. En este marco, un primer grupo de ideas y autores gira en torno a las mencionadas epistemologías particulares, otro se centra en el pensamiento afrodescendiente y, otro más, gira en torno a las ideas del *sumak kawsay*. Los tres tienen en CLACSO un espacio relevante de difusión.

La crítica a la hegemonía del privilegio epistémico de Occidente fue fuertemente revisitada, en vistas de sus estructuras de dominación, legitimación, y por sus términos metodológicos. Así, una faceta del privilegio epistémico es la violencia epistémica, a la que María Paula Meneses la llama subalternización epistémica y autores como Ramón Grosfoguel, racismo epistémico. Mario Rufer critica al archivo como fuente de legitimación de la ciencia y del poder, lo que incita a ampliar las búsquedas hacia grupos socioculturales tradicionalmente no letrados o materiales. Karina Bidaseca define los "artivismos", como modos de tender vasos comunicantes entre arte y producción de conocimiento. Cabe mencionar también la noción de cuerpo-archivo que, aunque de inspiración fanoniana, según Alejandro De Oto permite considerar el cuerpo (colonial) como expresión de una subjetividad. Laura Catelli hace referencia a lo imaginario colonial para pensar la presencia intersticial de la violencia colonial.

La tentativa de volver asequible y valorar la diversidad epistémica implicó tareas de renovación y refinamiento metodológico y conceptual. Captar y transmitir saberes de/a los latinoamericanos de filiación afrodescendiente requiere, de afroepistemologías y pensamiento cimarrón. En este sentido, la socióloga cubana Rosa Campoalegre Septien produjo numerosas publicaciones que actualizan las ideas y sentidos del pensamiento crítico en perspectiva de género y afrodescendiente. Agustín Lao-Montes y Félix

Valdés García, intérpretes centrales del pensamiento caribeño, contribuyen también al pensamiento cimarrón, que considera la vigencia actual de la necropolítica, y otorga valía a la experiencia histórica del cimarronaje como tentativa de liberación. De modo que hay pedagogías, lógicas y actitudes cimarronas, roles y posicionamientos reivindicados por las "mujeres-negras", un proceso de asunción que puede implicar incluso el "tornarse-negra", todo lo que acompaña la afirmación de un mundo-otro inspirada en la experiencia cimarrona y la filosofía de la liberación (Pedro Lebrón Ortiz).

*Sumak kawsay*, o buen vivir, es quizás la idea de matriz comunitaria-indígena más vehiculizada y de mayor resonancia en el pensamiento latinoamericano actual, dadas sus implicancias políticas y civilizacionales. Expresión quechua, su muy próximo aimara *suma qamaña* se traduce como vivir bien, y es utilizada principalmente en Bolivia. Existen autores que las asocian a otras nociones de pueblos indígenas latinoamericanos. Como ha explicado Fabricio Pereira da Silva (2024), *sumak kawsay* fue inicialmente elaborada por intelectualidades indígenas quechuas/aimaras, como Carlos Viteri Gualinga y Simón Yampara. Con su consagración en las constituciones de Ecuador y Bolivia se elabora como alternativa de/al desarrollo, y de sociedad, anclada en cosmovisiones indígenas y propositiva de otros modos (armónicos) de convivir con los otros y con la naturaleza. A sus usos políticos se les asocian polémicas de apropiación/reconocimiento/licuación, cuestiones que estuvieron en el centro del distanciamiento entre gobiernos progresistas y las organizaciones indígenas. En la actualidad circula en publicaciones de alcance global para hacer frente a las múltiples crisis globales, como la alternativa radical y sistémica latinoamericana para la construcción de un mundo pluriversal, con autorías de Alberto Acosta y Eduardo Gudynas. Sus implicancias en función de la temporalidad, la espacialidad (las diversas elaboraciones en el continente), la multiplicidad de soportes (manifiestos,

planes de desarrollo, libros, etc.) y la diversidad de autores que la elaboraron, la convierten en una noción polisémica y "abierta", un "significante en disputa" y de difícil aprehensión (Pereira da Silva). Sin embargo, su relevancia es de destacar, y aventuramos la hipótesis según la cual nunca antes circuló a escala global y con tal relevancia una propuesta de futuro societal emergente *de* y referida *a* una ancestralidad latinoamericana.

Las elaboraciones que refieren a la vigencia de la condición colonial en nuestra región exceden al corpus específico pos o decolonial. Rivera Cusicanqui y Gaya Makaran objetan que estas corrientes exageran su aparente novedad al omitir antecedentes del pensamiento crítico latinoamericano orientados en direcciones parecidas (Makaran y Gaussens, 2020). Se registra un debate entre "pachamámicos" y "modérnicos", del cual participaron, entre otros, Pablo Stefanoni y Arturo Escobar. También se señala el carácter transhistórico del abordaje decolonial, ante lo que se pondera la noción de "presente colonial", que presta más atención a las formas actuales de dominio, violencia y conquista (Western y Picallo, 2020). En este sentido, también se continúa apelando a otras recuperaciones y reelaboraciones, que implican prefijos o adjetivos: neocolonialismo, neodesarrollismo extractivista, re-colonización, etc.

## Otra ontología

Interesa consignar la existencia de una línea de pensamiento emergente, especialmente en la antropología, que ha llevado a otros niveles el tratamiento de la premisa de la alteridad, y que se erige próxima (aunque no siempre de manera explícita) a ciertas ideas del enfoque decolonial. Nos referimos al denominado "giro ontológico", el cual bebe de varias fuentes y presenta modulaciones de interés en el pensamiento latinoamericano. Entre sus refe-

rencias no latinoamericanas cabe mencionar los nombres de Gilles Deleuze y Félix Guattari, Marilyn Strathern, Tim Ingold, Philippe Descola, Bruno Latour, Donna Haraway, Isabelle Stengers, entre otras figuras. También pueden distinguirse facetas. Una alude al cuestionamiento de la premisa según la cual todos vivimos dentro de "una misma" realidad objetiva, es decir en "un solo mundo", vía que desemboca en la noción de ontologías múltiples. Otra, remite a la erosión de la contraposición entre naturaleza y cultura, o naturaleza y humanidad, u orden cosmológico y orden antropológico, así como de otros dualismos, senda que conduce a la noción de ontología relacional. Ambas facetas están por supuesto vinculadas.

Entre las figuras autorales que han cultivado dicho giro entre nosotros corresponde referir al antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro y a los también antropólogos Marisol de la Cadena (peruana), Mario Blaser (argentino) y Arturo Escobar (colombiano). Si bien realizan importantes trabajos etnográficos en América Latina, desarrollaron parte importante de sus carreras en países del Norte, y cabe allí situar algunas de sus elaboraciones y difusiones principales (Escobar en Estados Unidos, Blaser en Canadá y de la Cadena y –en menor medida– Viveiros de Castro en el Reino Unido)[8].

Viveiros de Castro ha introducido nociones muy importantes como perspectivismo amerindio y multinaturalismo. Como ha señalado João Gabriel da Silva Ascenso (en Kozel, Rawicz y Devés, 2023), el perspectivismo amerindio puede utilizarse tanto para reflexionar sobre las sociedades indígenas y sus características como para criticar el modo en que los occidentales modernos conocemos, construimos y nos relacionamos con el conjunto de humanos y no

8 Es de destacar la centralidad de los aportes latinoamericanos asociados al giro ontológico para la renovación teórica y metodológica de la antropología europea y norteamericana. Así lo consignan obras de autores como Martin Holbraad y Axel Pedersen, Eduardo Kohn, Amy Penfield, y Jean-Christophe Goddard.

humanos. Déborah Danowski y Viveiros de Castro ubican su ensayo ¿Hay mundo por venir? (2021) en la estela abierta por la afirmación de Claude Lévi-Strauss según la cual la ciencia, que antaño se separó del mito, terminará por reencontrarlo. La especulación cosmológica de los pueblos indígenas del mundo es convocada así a dialogar con otras tradiciones y estilos de reflexión que conforman "un vasto universo discursivo". Un punto crucial es la puesta de relieve de que los conceptos de "lo humano" entre los amerindios y otras humanidades no modernas son distintos a los vigentes entre nosotros: "en la mitología indígena.., la humanidad es el principio activo que está en el origen de la proliferación de formas vivas en un mundo rico y plural" (128); los amerindios piensan que "entre el cielo y la tierra existen muchas más sociedades (y por lo tanto muchos más humanos) de lo que sueñan nuestras antropologías y filosofías"; para ellos, lo que llamamos "ambiente", es "una sociedad de sociedades, una arena internacional, una *cosmopoliteia* (...) Todo objeto es siempre otro sujeto, y es siempre más de uno" (131).

En las páginas conclusivas de esa misma obra Danowski y Viveiros escriben que los indígenas son apenas una pequeña parte de la resistencia terrícola, y no están en condiciones de liderar ninguna clase de gran "combate final"; sin embargo, y pese a ello, lejos de ser una mera sobrevivencia del pasado, constituyen una "figuración del futuro". Porque son "maestros del bricolage tecnoprimitivista" y de la "metamorfosis política-metafísica", revelan posibilidades de subsistencia. Esta referencia permite apreciar, al menos en parte, el sentido y los alcances de la conexión entre los aportes etnográficos de Viveiros y su mirada, trabajada junto a Danowski, sobre el presente-futuro.

*Sentipensar con la tierra* es el título de un importante libro de Escobar (2014), donde el autor presenta formulaciones derivadas de su colaboración con de la Cadena y Blaser y otros, así como del estudio de varios movimientos sociales, sobre todo en Colombia, ligados a territorios ancestrales, comunales y, también, al menos

en la intención, urbanos. La noción de *sentipensamiento* había sido acuñada por el sociólogo, también colombiano, Orlando Fals Borda.

De acuerdo con Escobar, los movimientos que surgen de ontologías relacionales constituyen un hecho social y político señaladamente potente en nuestro tiempo; así, escribe:

> Las ontologías relacionales con frecuencia involucran perspectivas territoriales y comunales, cual es el caso de muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Aquí radica la importancia de una perspectiva ontológica sobre los conflictos ambientales, por ejemplo. Algunas veces, al menos, estos conflictos revelan diferencias entre mundos. Lo que está en juego, en otras palabras, es la existencia continuada del pluriverso, el cual los zapatistas explican como "un mundo en que quepan muchos mundos" (2014: 59).

Una categoría importante en el marco de esta propuesta es la de pluriverso. Escobar sostiene que todas y todos (humanos y más allá) habitamos en el pluriverso; a la vez, indica que el pluriverso es el horizonte hacia el cual debiéramos encaminarnos y para eso aboga por la conformación de un léxico y una gramática adecuados. La noción de pluriverso alude a la multiplicidad de mundos, al cambio incesante de formas y prácticas, al reconocimiento de la diferencia radical, así como también al horizonte de la transformación del mundo y a las transiciones hacia otros modelos de vida (62). Una obra reciente que recopila una amplia variedad de aportes para pensar las alternativas transformadoras al desarrollo globalizado es *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo* (2019).

La necesidad de un estudio sistemático y comparado de estas y otras perspectivas puede dejarse planteada aquí. Un eje de la comparación habrá de ser la clarificación de los cuerpos de referencias

teóricas y empíricas puestos en juego en cada caso. Más acá de ello, el telón de fondo insoslayable de estos desarrollos es, por un lado, la crisis ambiental y su gravedad para el sostenimiento de la vida y, por otro, la aptitud (o no) del pensamiento crítico –europeo y extraeuropeo– para asir y elaborar creativamente ciertas concepciones de estas alteridades ontológicas. Una premisa básica es que al menos algunas de las miradas y propuestas de los movimientos sociales (indígenas, afros y otros) latinoamericanos contemporáneos tendrían bastante para aportar a la mejor comprensión de la situación de encrucijada en la que nos encontramos.

## Reflexiones finales

En este capítulo hemos buscado evidenciar el protagonismo e impacto de la cuestión étnica y sus vínculos con el género, la ecología y el territorio en el pensamiento social latinoamericano del siglo XXI, ya sea como dimensión o contenido destacado de áreas convencionales de la reflexión social (la CEPAL, la sociología de los movimientos sociales o la antropología cultural), ya sea como disparadora de nuevas perspectivas que plantean rupturas más profundas en los supuestos del saber heredado (giro decolonial, giro ontológico). Como señalamos al inicio, este protagonismo se articula con una serie de procesos sociales y políticos que rebasan el plano académico.

En términos de dinámicas políticas, podemos identificar al menos tres fases en las que la re-emergencia de lo étnico expresa la producción crítica de una utopía o un horizonte de sociedad. En la primera –gobiernos neoliberales y resistencia movimientista– la gramática utopista de los movimientos sociales resistió a los gobiernos neoliberales privilegiando la dimensión identitaria. Ante ello, se brindaron respuestas gubernamentales desde la multiculturalidad (luego interculturalidad) o el desarrollo humano, pero

se verificó una distancia marcada entre las demandas de los movimientos y las respuestas de la política. En la segunda fase —primera ola de gobiernos progresistas— se consagraron institucionalmente varias de las narrativas mencionadas (*sumak kawsay*, plurinacionalidad, justicia o gestión comunitaria), con discutibles resultados. En efecto, los avances institucionales contrastan con la tenaz realidad de explotación de territorios y sujetos. Sin embargo, esto supuso un fervor de cambio anclado en la afirmación de una experiencia histórica compartida y una perspectiva de un mejor futuro. En la actualidad, hay mayores divisiones: los denominados gobiernos progresistas de segunda ola, cuya vocación de transformación pareciera ser de menor alcance, carecen de proyectiva regional y su programática vacila en articularse con narrativas de ancestralidad y conciencia ambiental. Podrían interpretarse tintes utopistas en algunos discursos de las nuevas derechas actuales, aunque se presentan alejados de las cuestiones étnicas y del pensamiento crítico latinoamericano. En este sentido, en muchos países el carácter utópico del pensamiento de activistas y académicos se encuentra nuevamente distanciado de la esfera política, en un momento de relativo repliegue.

Con todo, consideramos que la cuestión étnica y sus resonancias puede continuar siendo un tema central de la agenda en los próximos años en la medida en que persista la preocupación por la crisis civilizatoria y la crisis de los modelos de desarrollo. Las luchas socioambientales, las propuestas del buen vivir, el proyecto descolonizador, los planteamientos de Sousa Santos, Escobar, Viveiros de Castro y otras figuras son algunos de los temas latinoamericanos que más llaman la atención en la agenda mundial orientada a pensar esas crisis. Sin embargo, en la actual coyuntura, esta agenda y los debates que implica se encuentran acorralados.

En términos epistemológicos, la visibilización de grupos e identidades étnicas –relacionada con los fenómenos de la masificación del campo académico y el pluralismo– ha desestabilizado catego-

rías, ha sembrado nuevas y ha servido de contrapunto a la crisis del consenso objetivista y universalista. Si bien esta crítica ha evidenciado las relaciones de poder que estructuran el conocimiento, también ha producido otros efectos. Uno es la proliferación de reflexiones sobre la relevancia epistémica y política de resituar los discursos en sus lugares de enunciación, acompañada de cierto descuido de la indagación de contenidos sustantivos y de procesos empíricos. Otro, es la ambivalencia política implicada tanto en la asunción de los discursos sociales y étnicos críticos al desarrollo tecno-productivo, como en la relativa incapacidad de articular estas narrativas en proyectos de transformación más integradores.

Un fenómeno remarcable es la tensión respecto de la academia como forma hegemónica de producir y legitimar conocimiento. Hay cuestionamientos epistemológicos que implican una crítica al academicismo de la ciencia moderna como estructura de poder. Hemos visto en estos años muchos intelectuales que participan en organizaciones sociales e intervienen en el espacio público. Es el caso de los intelectuales indígenas, pero también de investigadores sociales que se han involucrado en la reestructuración del andamiaje legal de nuestros países o en las políticas sociales, a través de diagnósticos comunitarios, peritajes antropológicos, ordenamientos ecológicos y territoriales, entre otros. Sin embargo, en su mayoría, las críticas se terminan realizando también *desde* las reglas y códigos del mundo académico, modelados por políticas neoliberales que condicionan el financiamiento a la presencia en posgrados, revistas indizadas, debates animados desde los países centrales, etc., reproduciendo –quizás a su pesar– una suerte de capitalismo académico en el cual todos los actores parecen inmersos.

De todas formas, en el panorama que acabamos de trazar destaca la vitalidad del pensamiento latinoamericano del siglo XXI. Es un pensamiento en plena ebullición que intenta hacer frente a un contexto signado por múltiples crisis. Justamente en sus contrapuntos y dificultades hay una gran riqueza que se expresa tanto

en la diversidad de perspectivas como en la profusión categorial. A pesar de la secular impermeabilidad de las estructuras de poder a la transformación, se evidencia una persistente capacidad creativa de lo plebeyo-emergente para pensar y, en ocasiones, incidir.

## Referencias bibliográficas

Álvarez, S., Dagnino, E. y Escobar, A. (1998). *Cultures of Politics/ Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Oxford: Westview Press.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands / La frontera: La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.

Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL / GTZ.

Calderón, F., Hopenhayn, M. y Ottone, E. (1996). *Esa esquiva modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Caracas: UNESCO/*Nueva Sociedad*.

Calderón, F. y Castells, M. (2019). *La nueva América Latina*. México: FCE.

CEPAL (1995). *El etnodesarrollo de cara al siglo XXI*. División de Desarrollo Social. https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/80b180bb-dac1-45c6-81a8-948380361f10/content

Colin, P. y Quiroz, L. (2023). *Pensées decoloniales. Une introduction aux théories critiques de l'Amérique latine.* Paris: La Découverte

Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2021) ¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines. Buenos Aires: Caja Negra.

Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.

Eschenhagen, M. L. (2024). Indigenous Universities, Houses of Wisdom. In Sili, M. (Ed.), *Exploring Hope. Cases Studies of Inno-*

*vation. Change and Development in the Global South.* Leeds: Emerald.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellin: UNAULA.

Fornet Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Mainz: Mainz.

Hopenhayn, M. y Bello, Á. (2001). *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*. Serie Políticas sociales, 47. Santiago de Chile: CEPAL.

Identidad Marrón (2021). *Marrones escriben. Perspectivas antirracistas desde el Sur global*. Buenos Aires: UNSAM edita / The Manchester University.

Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F. y Acosta, A. (2019). *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.

Kozel, A., Grinberg, S. y Farinetti, M. (Eds.) (2024). *Léxico crítico del futuro*. Buenos Aires: UNSAM Edita.

Kozel, A. (2023). La esfinge latinoamericana. (Des)pliegues de una 'todavía-no' civilización. En H. Taboada y A. Kozel (Comps.), *En busca de la civilización latinoamericana*. México: CIALC-UNAM.

Kozel, A., Rawicz, D. y Devés, E. (Eds.) (2023). *Problemáticas étnicas y sociales en el pensamiento latinoamericano.* Santiago de Chile: Ariadna.

León-Portilla, M. (2006 [2003]). Iberoamérica mestiza, un proceso de resonancias universales. En *Obras*, Tomo III. México: UNAM / El Colegio Nacional.

Mailhe, A. (2023). *En busca de la alteridad perdida. Indigenismos y mestizajes en Argentina y América Latina entre fines del siglo XIX y la década de 1960*. Buenos Aires: UNQui.

Makaran, G. y Gaussens, P. (Coords.) (2020). *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial.* México: Bajo Tierra / CIALC / UNAM.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona: Gedisa.

Pereira da Silva, F. (2024). *Em busca da comunidade. Caminhos do pensamento crítico no Sul Global*. Chicago: Elefante.

Portal, M. A. y Álvarez Enríquez, L. (2011). Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica. En L. Álvarez Enriquez (Coord.) *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. México: Porrúa.

Quijano, A. (2020 [1993]). *Cuestiones y horizontes (antología esencial). De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* Buenos Aires: CLACSO.

Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negridad: invención de las comunidades negras en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.

Rojas, A. y Castillo, E. (2005). *Educar a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.

Santos, B. de S. (2017). *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio.* Madrid: Morata.

Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Stefanoni, P. (2021). ¿La rebeldía se volvió de derecha? Buenos Aires: Siglo XXI.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld: CALAS / Bielefeld University Press.

Valdivia Dounce, T. (2009). Políticas y reformas en materia indígena, 1900-2007, *Argumentos*, 59, enero-abril.

Viveiros de Castro, E. (2014). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Abya-Yala.

Western, W. y Picallo, X. (Eds.) (2020). *Presente colonial. Asia,*

*África y América Latina*. México: UACM.

Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Biefeld: CALAS.

Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento*. México: Bajo Tierra / Comunal / El Rebozo.

# Capítulo II
# Pensamento 'Progressista' em duas épocas[1]

*Fabricio Pereira da Silva, Lucca Fantuzzi Soares, Allysson Lemos da Silva*

## 'Progressismo: o que há num nome?

Este capítulo vai tratar do pensamento 'progressista' na América Latina e Caribe no século XXI. Apresentará periodização, tipologia, autorias e referências bibliográficas que podem ser associadas a este campo de ideias. Mas antes é necessário discutir o que podemos entender por pensamento 'progressista'. Isto será determinante para compreender e justificar as escolhas realizadas.

'Progressismo' e 'pensamento progressista' são noções que devem ser mais bem definidas. Num primeiro sentido possível, po-

1 Agradecemos aos aportes de Eduardo Devés e Silvia T. Álvarez à primeira versão deste capítulo, bem como aos debates realizados para a elaboração deste volume. E desde já nos desculpamos por termos desviado consideravelmente da solicitação inicial dos coordenadores que era a de elaborar um capítulo sobre o "Pensamento Político Progressista". Como se verá, terminamos por abandonar o "político" stricto sensu, e por questionar a própria noção de 'progressismo'.

deriam estar num 'campo progressista' todas as forças políticas, sociais, econômicas, culturais que aspiram ao progresso. A dificuldade estaria em definir hoje do que se trata este progresso. A depender, ele poderia estar associado a sentidos fortemente criticados atualmente, como 'evolução'; ou implicar na aceitação de alguma determinada 'teleologia da história', que inevitavelmente será eurocêntrica. Desse modo, devemos afastar desde já este possível entendimento eurocêntrico, evolucionista e teleológico de um 'pensamento progressista'.

Há um segundo sentido, mais impreciso, que foi aquele utilizado por parte dos intelectuais que apoiavam os governos latino-americanos 'progressistas que integraram a 'maré' ou 'onda rosa' do começo do século XXI. Naquela versão, tudo que fosse vagamente associado às esquerdas (a qualquer entendimento de esquerda) seria 'progressista'. Naquele contexto, falar de 'governos progressistas' e de 'era progressista' assumia um sentido de defesa daquele ciclo: aqueles governos se oporiam ao 'atraso' de seus adversários. Adicionalmente, evitava definições mais precisas do que seria 'progresso' e de como este poderia se relacionar com 'esquerda', 'democracia', 'povo' e demais conceitos carregados de polissemia.

Finalmente, a noção pode ter um terceiro sentido, respectivamente menos pretensioso e menos vago em relação aos dois anteriores. Trata-se de defender a expansão de direitos, a defesa da justiça em diferentes dimensões, a transformação em relação ao *status quo* anterior. Pode ser entendido em contraposição a 'conservação' e 'conservadorismo', ou a um retorno ao passado ('reação', 'reacionarismo' ou 'tradicionalismo', igualmente um movimento de mudança, mas com outras motivações). Este sentido de 'progressismo' e de 'progressista' se associa a certas ideias, práticas e organizações políticas mais precisas.

A partir dos anos 1960 o termo foi sendo adotado com este sentido por intelectualidades dos países centrais (particularmente no

contexto estadunidense) para nomear as então chamadas 'novas esquerdas', associadas à defesa da expansão de direitos civis e sociais, à ecologia, aos movimentos de minorias políticas. Posteriormente, este sentido foi se disseminando pelas intelectualidades das periferias globais. Mas é importante frisar (e problematizar) que a ideia de 'progressismo' neste sentido aqui apontado pode assumir outros formatos e entendimentos na América Latina e Caribe, e que muitas das autorias que apresentaremos nestas páginas nem mesmo aceitam ser enquadrados como 'progressistas' em qualquer sentido.

De todo modo, elaboramos este capítulo tendo este terceiro sentido em mente. Consequentemente, nos afastamos de uma associação explícita de 'progressismo' e 'pensamento progressista' a noções de progresso e de evolução, bem como de sua simples conexão às esquerdas e àqueles governos 'progressistas' da região.

Adotamos 'pensamento progressista' como um termo descritivo (amplamente utilizado pela opinião pública e pela academia), para nomear correntes intelectuais que nas últimas décadas e desde as esquerdas foram se afastando em maior ou menor medida daquela herança das experiências socialistas e de uma tradição marxista 'ortodoxa'. Alguns dos autores que apresentaremos nem mesmo se definem como de esquerda, considerando-a obsoleta por diversas razões. Por outro lado, não trataremos de autores e ideias que seguem afirmando sua associação à esquerda, mas agregaram pouca novidade ao campo das ideias nas últimas décadas.

Em resumo, 'esquerda' e 'progressismo' não devem ser tratados como sinônimos, e reconhecemos que ambos estão sob amplo questionamento. De qualquer forma, autores e correntes denominados 'progressistas' no sentido aqui aceito podem ser associados a um 'pensamento crítico latino-americano e caribenho' (como é feito em diversas publicações e iniciativas do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais, CLACSO), de grande for-

tuna em nossa tradição teórica. De fato, dele fazem parte de alguma maneira. Podem ser igualmente associados a um 'pensamento alternativo' (Biagini e Roig, 2008), na medida em que todos eles se inserem nesta categoria. Retomaremos esta discussão nas conclusões.

Por ora, tivemos que fazer escolhas, implicando em exclusões. Poderíamos ter feito outras opções, e consequentemente este capítulo poderia ter outro recorte. Esperamos que esta discussão preliminar tenha deixado claro que temos consciência disso, e que admitimos que estamos tratando de definições em processo e em disputa. Isto é esperado de uma obra coletiva que se debruça sobre o pensamento que vem sendo construído no último quarto de século, ainda mais considerando que este período em particular foi marcado por profundos deslizamentos e rupturas de sentido.

O capítulo se estrutura a partir de uma divisão temporal e por tendências ou escolas de pensamento, que delimitamos previamente. Optamos por não organizar o texto estritamente a partir das autorias e de suas obras. Estas recebem atenção e 'falam' através de citações, seguindo a proposta original deste livro. No entanto, estão inseridas nas mencionadas periodização e tipologia, de modo a organizar aquela produção.

Por fim, igualmente seguindo a proposta original deste livro, só contemplamos autorias que tenham produzido e publicado a maior parte (e aquela mais relevante) de sua produção no século XXI. Isso exclui autorias que produziram algo neste século, mas que consideramos pouco inovador em comparação com o que haviam feito antes (por exemplo, Ernesto Laclau, Atilio Borón, Emir Sader, Sylvia Wynter, entre outros). Ou autorias que foram (re) descobertas e adquiriram maior relevância no século XXI, mas que 'pertencem' ao século anterior (por exemplo, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento).

## Dois momentos

Sugerimos que o pensamento 'progressista' latino-americano e caribenho passou por dois momentos ou etapas no primeiro quarto do século XXI. Esta é uma divisão tentativa, que construímos para organizar a exposição, mas que implica em simplificações.

Tivemos uma primeira época marcada pela oposição ao neoliberalismo, que ao longo do processo ensejou uma subdivisão interna a partir das alternativas propostas para o futuro: por um lado, os que propunham estratégias que nomeavam 'pós-neoliberais' e eventualmente propugnavam por um 'neodesenvolvimentismo', 'novo desenvolvimento', 'capitalismo andino-amazônico' e outras noções assemelhadas; por outro lado, aqueles que apontavam para uma superação da noção de desenvolvimento.

Tivemos em seguida uma segunda época, marcada por uma maior pluralidade de olhares, e por ainda mais dificuldades para a definição de um projeto ou horizonte comum. Este horizonte comum vem sendo parcialmente expressado através de acordos limitados em oposição às novas extremas-direitas e em defesa de uma democracia mínima – e eventualmente em torno do enfrentamento do câmbio climático.

## Primeira Época: unidade contra o neoliberalismo e por uma 'outra globalização' – pós-neoliberalismo X pós-desenvolvimento

Podemos considerar aqui um período aproximado que vai de 1994 a 2015. Trata-se de um panorama inaugurado ainda no século XX, de algum modo ainda relacionado mais claramente com tradições e dinâmicas produzidas principalmente na segunda metade daquele século.

Temos como marco inaugural a revolta zapatista de Chiapas em 1994, e como aprofundamentos crises como a argentina de 2001 e a boliviana de 2002, o avanço de movimentos por uma outra globalização nos moldes da revolta de Seattle e contrários à proposta da Aliança de Livre Comércio das Américas (ALCA), que se desdobraram nos debates dos Fóruns Sociais Mundiais ao longo da década de 2000. Tudo isso ensejou a ascensão e os experimentos da 'onda rosa' latino-americana e seus governos 'progressistas', e não pode ser separado dos debates e crescentes críticas àqueles governos.

Este período foi superado por volta de 2015 (ou um pouco antes), a partir do esgotamento do ciclo dos governos 'progressistas' e de suas estratégias de desenvolvimento e distribuição de renda, do avanço de diversas formas de autoritarismo, tradicionalismo e neofascismo na região, e da ascensão de temas e motivos ligados às minorias sociais e políticas e à crescente emergência climática.

Trata-se de uma época marcada pelo 'antineoliberalismo' e pela 'antiglobalização' ou 'alterglobalização', e pela busca de novas alternativas como respostas a teses como a do 'fim da história' e a de que '*there is no alternative*' (TINA). Evidentemente, são tentativas de respostas também àqueles acontecimentos marcantes associados à falência dos 'socialismos reais' entre 1989 e 1991. Por isso consideramos em nosso capítulo algumas reflexões iniciadas ainda nos anos 1990 que se desdobram posteriormente – por exemplo, as primeiras reflexões do Grupo M/C e os debates sobre romantismo revolucionário de Löwy.

Porém, esses elementos unificadores entre as diferentes correntes 'progressistas' latino-americanas e caribenhas encobriam um debate de fundo, que logo se explicitou. Por um lado, intelectuais e correntes que defendiam um neodesenvolvimentismo, novo desenvolvimento, reindustrialização; por outro lado, outros mais ligados a reflexões pós-coloniais, decoloniais e de epistemo-

logias emergentes ou do Sul, por um *buen vivir* ou *vivir bien*, um pós-desenvolvimento, um outro mundo possível...

Nesse sentido, um debate paradigmático foi o que se deu entre o historiador e jornalista argentino Pablo Stefanoni e o antropólogo colombiano Arturo Escobar, no periódico *Tábula Rasa* em 2011. Stefanoni definiu de "pachamâmicos" aos ativistas e acadêmicos que propõem uma abordagem crítica ao desenvolvimento – eles defenderiam um pretenso "pachamamismo", numa referência à Pachamama (a "Mãe Terra" andina). Seu texto refletiu uma posição consideravelmente ancorada em noções eurocêntricas e evolucionistas de "progresso" e "desenvolvimento".

Em sua resposta a Stefanoni, Escobar assumiu uma posição decolonial contra o desenvolvimentismo, o eurocentrismo e aspectos da modernidade ocidental, e defendeu as potencialidades teóricas e práticas das formulações em torno do *buen vivir* e *vivir bien* andinos. Por sua vez, classificou as posições de Stefanoni de "modérnicas". Consideramos que aquela oposição entre "pachamâmicos" e "modérnicos" marcou mais ou menos todos os governos e ambientes progressistas de então, e em algum sentido segue se reproduzindo nos debates atuais.

## Segunda Época: olhares múltiplos – unidade pontual contra as novas direitas e o câmbio climático

Esta época se iniciou por volta de 2015, se estendendo até o momento em que escrevemos este capítulo. De certo modo, com ela entramos definitivamente no século XXI, no que parece ser a tendência para os próximos anos. Ela seria marcada por um aumento da fragmentação, o que é indicado pelo avanço de propostas expressadas a partir de perspectivas específicas e a partir de culturas alternativas. A emergência de epistemologias alternativas e de discursos contrários (Iturrieta et al, 2020, Roig, 1984) se acelera, e algumas novas figuras

e tipos intelectuais se consolidam onde antes não eram (re)conhecidos, não eram lidos, eventualmente nem eram publicados.

Nota-se a ascensão e maior publicização de intelectualidades indígenas, LGBTQIA+, feministas negras, feministas indígenas, jovens, queer... O céu é o limite (conferir neste volume a introdução "Propuestas para un boceto del pensamiento de América Latina Caribe durante el siglo XXI", de Eduardo Devés, que coincide em diversos aspectos com esta periodização).

Por outra parte, avançaram os diagnósticos de que se está assistindo a uma ascensão do (neo)fascismo, das crises das democracias, da crise do capitalismo (ou ao menos de uma de suas etapas), e acima de tudo da inevitabilidade da crise climática e da possibilidade concreta de extinção da humanidade. Em meio a tanta fragmentação, nota-se a emergência de uma unidade possível (e pontual) apenas em torno da oposição às extremas-direitas, ao autoritarismo e ao câmbio climático.

Finalmente, o avanço de diversas guerras locais e regionais fez ressurgir neste pensamento progressista depois de décadas o motivo de uma 'Terceira Guerra Mundial' e de um 'cataclisma nuclear'. Uma consequência poderia ser a ressurgência adaptada de antigas propostas como o pacifismo, a 'neutralidade ativa' e 'não-alinhamentos'. Para Geoffrey Pleyers (2018), há novidades no que diz respeito à articulação das lutas sociais no mundo. Segundo ele, surgiu uma onda global de movimentos na década de 2010, como o Occupy Wall Street nos Estados Unidos, as revoluções árabes, ocupações de praças na Península Ibérica, o movimento estudantil no Chile e as Jornadas de Junho no Brasil.

Suas agendas conjugariam dimensões socioeconômicas e culturais em suas reivindicações, associando o tema da dignidade com o da democracia e da justiça social (Pleyers, 2018). Este repertório significaria um avanço em relação ao antigo dilema surgido no contexto pós-soviético sobre optar entre redistribuição ou reconhecimento (Fraser, 2003).

Note-se que nas duas épocas aqui delimitadas o pensamento progressista latino-americano (poderíamos dizer global?) tem sido em boa medida reativo. Isto se pode notar a partir de seus temas unificadores, que não são a favor de um projeto ou utopia alternativa, de um horizonte efetivamente emancipatório, mas sim 'anti', contra algo. Não seria muito difícil associar esta tendência que observamos a 'grandes narrativas'formuladas nas últimas décadas que defendem um "fim das grandes narrativas" ou a prevalência de um tempo histórico 'presentista'.

## Tendências

Organizamos nossa apresentação de autorias e obras em quatro tendências ou escolas de pensamento: marxismos reformados; decoloniais; pós-desenvolvimentistas e pós-extrativistas; e 'outras epistemologias'. Estas tendências podem ter diversos pontos de contato, e há diálogos profícuos entre algumas delas. Há também autorias que podem circular por duas ou mais delas, em períodos temporais distintos ou até mesmo numa mesma obra.

## Marxistas reformados

Alguns autores seguem se dedicando a adaptar o marxismo à realidade latino-americana e periférica, bem como à modernidade contemporânea. O fazem por vezes em diálogo com um pensamento indianista, ecológico, negro, e através de tentativas de renovação teórica que tiveram curta duração – como o 'socialismo do século XXI' do pensador alemão-mexicano Heinz Dieterich, que teve breve diálogo com o chavismo. Estas autorias propõem leituras heterodoxas do marxismo, como é o caso das investigações do boliviano Álvaro García Linera e do franco-brasileiro Michael

Löwy sobre a ideia de comunidade em Karl Marx e na tradição marxista latino-americana e caribenha (em José Carlos Mariátegui, Fausto Reinaga e René Zavaleta, por exemplo). Ambos produzem hibridizações do marxismo com a ecologia, o indigenismo e o romantismo revolucionário.

Há também autores que dialogaram com outras tradições a tal ponto que se afastaram do marxismo propriamente, como foi o caso dos 'pós-marxismos' e 'pós-estruturalismos' desenvolvidos pelo filósofo argentino Ernesto Laclau e pelo antropólogo argentino-mexicano Néstor García Canclini (dois intelectuais que produziram principalmente nas últimas décadas do século XX, mas também nos primeiros anos do século XXI, e cujas obras seguiram influentes nos anos seguintes). É também o caso do sociólogo brasileiro José Maurício Domingues, que vem desde o final do século XX contribuindo para uma renovação da teoria sociológica a partir de sua reflexão criativa e eclética em torno da modernidade periférica.

Finalmente, há autores que mantiveram nos primeiros anos do século XXI alguma produção de sabor marxista anti-imperialista e terceiro-mundista, como o poeta e ensaísta cubano Roberto Fernández Retamar e o sociólogo argentino Atilio Borón, mas que podem ser melhor localizados temporalmente e substantivamente como parte das reflexões teóricas da segunda metade do século anterior.

O encontro entre marxismo e indigenismo é notável em algumas etapas do pensamento de García Linera, autor que se aproximou de uma fusão de katarismo e marxismo e do líder aimara Felipe Quispe nos anos 1980, e em seguida figurou entre os fundadores do Grupo Comuna (junto a Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Luis Tapia, entre outros). Este grupo intelectual se organizou a partir da ação direta na realidade convulsionada da Bolívia do final dos anos 1990 e começo dos anos 2000, interpretando-a a partir de leituras como as de Antonio Gramsci, René Zavaleta e

Toni Negri, e em torno de noções como "crise orgânica" e "empate catastrófico" (derivadas de Gramsci), "forma comunidade" e "*sociedad abigarrada*" (de Zavaleta) e "multidão" (de Negri).

O grupo teve relevância nos primeiros anos da década de 2000, rica conjuntura de lutas na qual noções como a de "plurinacionalidade" foram gestadas – o que não é de pouca monta, considerando a novidade de uma proposta que contesta as bases da ideia ocidental de 'Estado-Nação'. O grupo se desarticulou com base em suas divergências em torno do processo refundador boliviano, principalmente a partir das críticas ao governo de Evo Morales, iniciado em 2006.

García Linera foi vice-presidente da Bolívia naquele processo, entre 2006 e 2019, e a partir desta posição formulou e defendeu primeiramente a tese de sabor "etapista" em torno de um "capitalismo andino-amazônico" (por volta de 2008-2009), para finalmente passar à proposição do "socialismo comunitário" nos anos 2010. Esta reflexão talvez seja a mais interessante de García Linera. Defendia então o papel central da comunidade tradicional (os *ayllus*) historicamente existente nos Andes para o desenvolvimento de novas sociabilidades comunitárias "superiores":

> Já que viemos do comunitário ancestral dos povos indígenas e porque o comunitário está latente no interior das grandes conquistas da ciência e da economia moderna, o futuro necessariamente será um tipo de socialismo comunitário nacional, continental e, em longo prazo, planetário. Mas também o socialismo do novo milênio, que se alimenta de nossa raiz ancestral, incorporará os conhecimentos e as práticas indígenas de diálogo e convivialidade com a Mãe Terra. O resgate do intercâmbio metabólico vivificante entre o ser humano e a natureza, praticado pelas primeiras nações do mundo, pelos povos indígenas, é a filosofia do Viver Bem. E está claro que não somente é a maneira de enraizar o futuro em raízes próprias, mas é ademais a única solução real à catástrofe ambiental

> que ameaça a vida inteira do planeta. Por isso, o socialismo do novo milênio só pode ser democrático, comunitário e do "viver bem". Esse é o *horizonte de época* da sociedade mundial. A única esperança real para uma regeneração (García Linera, 2015: 73, ênfase no original).

García Linera procurou resgatar textos marxianos em torno da comunidade para elaborar e reforçar suas reflexões, em particular os esboços que Marx elaborou para responder ao questionamento da militante populista russa Vera Zasulich sobre a possibilidade de uma passagem direta ao socialismo na Rússia com base nas comunidades rurais tradicionais (*obschina*).

Esse esforço intelectual teve por propósito o que ele próprio chamou de "encontro entre duas razões revolucionárias: indianismo e marxismo". Seguindo a tradição katarista dos anos 1970, de conjugar classe e etnia (*doble mirada*), García Linera buscou conjugar sua crítica à acumulação de capital e ao neoliberalismo com uma utopia que posicionasse o indígena como sujeito, não como representante do "atraso" (García Linera, 2015: 2011).

Proposta algo semelhante (por sua vez dialogando mais com as tradições ecossocialistas europeias) vem sendo desenvolvida por Michael Löwy há algumas décadas. De origens trotskistas, e partir de uma reflexão ecossocialista e inspirada no chamado socialismo "utópico", Löwy defende em suas obras que o romantismo pode ser entendido não apenas como uma corrente artístico-literária do começo do século XIX, mas como um modo de ver o mundo moderno que se estende até os dias de hoje, quase como uma antítese da modernidade.

Desse modo, constituiria uma crítica à modernidade surgida a partir da modernidade, de seu interior. Isso o leva a questionar a visão do romantismo como algo passadista, reacionário, destacando que ele muitas vezes aponta para uma perspectiva de futuro, podendo constituir-se como revolucionário e de esquerda. Trata-

-se, assim, não de um retorno ao passado, mas de buscar no passado elementos para a construção de um futuro alternativo – pois esse passado é entendido como momento de realização plena do indivíduo, da nacionalidade, da comunidade. Se já ocorreu, poderá voltar a ocorrer em novas bases:

> Essa utopia tem raízes poderosas no presente e no passado: no presente, porque se apoia em todas as potencialidades e contradições da modernidade para explodir o sistema, e no passado, porque encontra nas sociedades pré-modernas exemplos concretos e provas tangíveis de um modo de vida qualitativamente diferente, distinto da (e, em certos aspectos, superior à) civilização industrial capitalista. Sem nostalgia do passado, não pode existir sonho de futuro autêntico. Nesse sentido, *a utopia será romântica ou não será* (Löwy e Sayre, 2015: 269, ênfase no original).

De todo modo, deve-se reconhecer que a ascendência do marxismo sobre o pensamento latino-americano e caribenho está em descenso, havendo cada vez menos expressões criativas desta tendência na região – e apesar da profusão de 'socialismos' das mais diversas adjetivações, nem todas com considerável presença do marxismo entre suas fontes. O que vem sendo mais comum é a reapropriação do marxismo e particularmente da teoria crítica europeia do século XX em tentativas de reinterpretar a modernidade, a região e seu lugar no mundo no século XXI. Um bom exemplo desta reapropriação do marxismo (combinado ecleticamente a outras tradições intelectuais críticas) está na obra de José Maurício Domingues. Este autor vem refletindo sobre o que ele entende ser uma nova etapa da modernidade e como ela se expressa na América Latina e na periferia de um modo geral.

Domingues sugere que vivemos numa configuração social que preserva características básicas das relações sociais modernas,

como a reflexividade, a separação de espaço e tempo e o desencaixe[2] (conceitos do sociólogo inglês Anthony Giddens). Preservam-se ainda as instituições estatais e bases capitalistas de produção associadas à modernidade. Mas ela viveria uma nova fase, sua terceira (após as duas primeiras definidas pelo teórico alemão Peter Wagner como "liberal restrita" e "organizada"). Esta nova fase, segundo Domingues (2002, 2009), se caracteriza por manter elementos centrais das anteriores, respectivamente o mercado e o Estado. Associado a eles, observa-se a crescente importância das "redes", baseadas na colaboração voluntária e desenvolvidas como resposta à crescente complexidade e flexibilidade exigidas para coordená-las. Dado o amálgama de mecanismos de articulação social, esta terceira fase da modernidade foi definida por Domingues como de "articulação mista".

As novas características da modernidade se expressam nas sociedades latino-americanas contemporâneas, nas quais elas se adaptam criativamente e com consideráveis margens de manobra – mas em última instância, nas quais elas se impõem a partir de uma ainda existente relação centro-periferia, em que

2 O "desencaixe" consiste no deslocamento das relações sociais de contextos locais para dimensões espaço-temporais até mesmo globais. Domingues desenvolve a partir disso a noção de "reencaixe", que gera novas identidades e relações sociais. Tomam forma novos fenômenos que os complementam e atravessam, associados a novas formas de subjetividades coletivas: "a pluralização dos reencaixes atravessa ademais todas as outras subjetividades coletivas, tais como as classes, os gêneros, as raças, as etnias e as gerações, assim como a família e a nação – trazendo à tona novas formas e mais intensidade às questões étnicas –, além de movimentos sociais. A nação (...) torna-se menos homogênea, devido a processos internos de pluralização, bem como mercê dos impactos externos do aprofundamento da globalização, que multiplica possíveis cursos de vida e tipos de identidade individual e coletiva. Isso significa também que os investimentos emocionais das pessoas, seu vínculo e compromisso com subjetividades abrangentes, tornam-se potencialmente pluralizados" (Domingues, 2009: 150).

tais sociedades ocupam posições periféricas ou semiperiféricas. Para Domingues, em nossa região, o advento da modernidade se deu a partir de uma relação "desigual e combinada" com a modernidade central. O desenvolvimento da modernidade seria um processo único que configura uma civilização global, porém multilinear, e suas manifestações na periferia são marcadas por heterogeneidades internas articuladas, de forma desigual e combinada, a nível nacional, regional e nas suas relações com o núcleo central da modernidade (Domingues, 2009: 202-204). Com tudo isso, Domingues se destacou como um crítico das teses em torno do fim da modernidade e do advento de uma pretensa "pós-modernidade", e marcou distância em relação aos teóricos decoloniais que buscavam se descolar mais explicitamente das tradições teóricas "cêntricas". Nosso autor procurou se inserir numa tradição herdeira do marxismo e do melhor da teoria crítica ocidental.

## Decoloniais

Este pensamento está associado ao Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), organizado no final dos anos 1990 por autorias como Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel e Catherine Walsh. Eles lançaram as bases do movimento e do que se tornou efetivamente uma escola decolonial, de origem notadamente latino-americana e caribenha (apesar de diversos deles efetivamente atuarem em universidades estadunidenses), e produziram uma crítica radical da modernidade e do eurocentrismo.

Alguns deles são oriundos do marxismo, com o qual romperam mais explicitamente, e chegaram a dialogar nos anos 1990 com o pensamento subalterno. Podem seguir trabalhando com noções de classe, associadas a outras formas de dominação, mas

enfatizam mais em suas análises a crítica à modernidade do que ao sistema capitalista, modernidade que associam diretamente e desde sua origem ao colonialismo, ao escravismo e ao patriarcalismo[3].

Para além do fator histórico-temporal referente à permanência dos colonizadores em suas colônias, o conceito de 'colonialidade' refere-se às relações de poder e dominação que se sustentam nestes territórios a posteriori. Essa independência, como defende o filósofo portorriquenho Nelson Maldonado-Torres (2018), não implicaria numa descolonização efetiva, já que as lógicas e os legados coloniais seguiriam existindo para além da expressão concreta-estrutural do colonialismo.

Desse modo, o jogo de poder e dominação em diversos aspectos se mantém, como no âmbito do conhecimento – na medida em que a colonialidade se transfere do âmbito do poder para o campo do saber, construindo a colonialidade do saber que age de forma a manter a hegemonia eurocêntrica como perspectiva superior do conhecimento (a obra coletiva *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales*, de 2000, coordenada pelo sociólogo venezuelano Edgardo Lander, constituiu praticamente um marco fundador desta escola).

Entre os autores desta escola se fez muito comum a retomada de pensadores periféricos de diversos quadrantes, como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Albert Memmi, Darcy Ribeiro, entre outros, que são apresentados por aqueles autores como decoloniais *avant la lettre*. Cabe dizer que boa parte da reflexão

3 Surgido a partir de insatisfações com outros agrupamentos de cientistas sociais que pensavam o legado da colonialidade e a problemática do eurocentrismo, o Grupo M/C apresentava-se como um programa de investigação cuja principal força orientadora se daria pela reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos (Escobar, 2003; Ballestrin, 2013, 2017).

decolonial já estava presente em obras anticoloniais, nacional-populares ou marxistas anteriores – o que pode sugerir que os decoloniais não realizaram uma 'revolução copernicana' no pensamento, como alguns deles parecem defender.

O rompimento da corrente com a tradição marxista (ainda que sem abandonar todas as suas categorias) fica mais evidente ao observarmos a trajetória do sociólogo peruano Aníbal Quijano. Com larga produção nas ciências sociais latino-americanas desde os anos 1960, e partindo de posições marxistas especificamente mariateguianas (em diálogo com as teorias marxistas da dependência), nos anos 1980 e 1990, Quijano foi revisando seu pensamento para se tornar um dos formuladores das teorias decoloniais e do grupo M/C, em especial da Teoria da Colonialidade do Poder.

Quijano propôs que a formação do contexto internacional de sistema-mundo e do paradigma moderno/colonial faz com que o fim do colonialismo não resulte no fim da colonialidade. Quijano compreende colonialidade como

> um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. (...) Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal (Quijano, 2009: 73)

Quijano contribui com uma interessante interpretação do presente na América Latina e no mundo e delineia, de forma coerente com essa interpretação, um horizonte político. Mas é notória também sua contribuição para pensar o passado. Ao fazer de 'modernidade' e 'colonialidade' um binômio, o autor estende para trás o momento fundacional da modernidade, apresentando-a de forma mais contraditória, já que as grandes realizações tão destacadas na

historiografia tiveram por base a escravidão e o subjugo de povos não-europeus (Quijano, 2007)[4].

Consideramos que uma das reflexões mais originais que vêm sendo desenvolvidas nesse campo é a realizada pelo antropólogo colombiano radicado nos EUA Arturo Escobar, um dos fundadores e um dos mais influentes estudiosos da teoria decolonial. Escobar oferece uma contribuição de longo alcance para o estudo dos movimentos sociais latino-americanos, e propõe dialogar com epistemologias emergentes. De uma de suas obras mais relevantes, *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007), destacamos sua reflexão crítica ao conceito de desenvolvimento:

> em vez do reino da abundância prometido pelos teóricos e políticos da década de 1950, o discurso e a estratégia de desenvolvimento produziram o oposto: miséria e subdesenvolvimento em massa, exploração e opressão sem nome. A crise da dívida, a fome (do Sahel), a pobreza crescente, a desnutrição e a violência são apenas os sintomas mais patéticos do fracasso de cinquenta anos de desenvolvi-

4 Podemos mencionar aqui a contribuição de María Lugones, socióloga e ativista argentina, para a vertente decolonial, especialmente por sua crítica à interpretação de Quijano. Enquanto este concebia a raça como o principal eixo de construção da colonialidade, Lugones argumenta que essa perspectiva negligencia a interseccionalidade de gênero, sexualidade e hierarquização social, que também operam como mecanismos coloniais. Sua obra alinha as agendas do feminismo de mulheres racializadas com a crítica à colonialidade, enfatizando que o feminismo ocidental tradicional frequentemente não contemplava essas experiências. Como uma mulher que não se identificava como branca, Lugones evidencia como esse feminismo hegemônico falhava em reconhecer as múltiplas camadas de opressão enfrentadas por mulheres não brancas, marginalizando-as na formulação do que se entende como o sujeito feminino. Sua apreciação das relações de gênero como estruturantes da ordem social carregava também uma crítica ao binarismo eurocêntrico e à defesa de uma concepção pluralista dos diferentes modos de vida (Lugones, 2008).

> mento. Dessa forma, o livro pode ser lido como a história da perda de uma ilusão que muitas pessoas acalentavam sinceramente. Mas é, acima de tudo, sobre a maneira pela qual o "Terceiro Mundo" foi criado por meio dos discursos e práticas de desenvolvimento desde seus primórdios, no início do segundo período pós-guerra (Escobar, 2007: 21).

Escobar se posicionou politicamente com destaque em torno de propostas de superação da modernidade – apontando para um horizonte de "pós-desenvolvimento", de "transmodernidade" e de estabelecimento de um "pluriverso" (Kothari et al, 2021, Escobar, 2018). O autor se notabilizou também pelo já mencionado debate que travou em 2011 em torno dos caminhos do "progressismo" latino-americano e da "onda rosa" com Pablo Stefanoni.

Apesar do M/C não atuar há alguns anos na prática como um grupo organizado e coeso, ele segue pautando o debate da intelectualidade progressista latino-americana e caribenha – que em boa parte se divide a partir de sua simpatia ou até mesmo de sua repulsa ao legado do movimento. Isto só confirma que o M/C é o mais relevante movimento intelectual progressista da região no primeiro quarto do século XXI, e leva alguns de seus autores a se firmarem como os mais citados de origem latino-americana e caribenha[5].

---

5 Porém, nem tudo se resume a uma dicotomia entre militância ou aversão ao debate decolonial. Podemos mencionar os trabalhos do sociólogo porto-riquenho Agustín Lao-Montes, que se insere na discussão sobre a colonialidade de maneira crítica, debatendo o essencialismo e o particularismo de alguns de seus representantes. Defende a necessidade de uma análise que compreenda o que chama de *doble crítica*, ou seja, uma crítica imanente e outra transcendente. Procura fazê-lo conjugando autores relacionados ao marxismo e, portanto, à crítica à acumulação capitalista, sobretudo em sua dimensão econômica, com autores decoloniais, associando o debate econômico à dominação étnico-racial (Lao-Montes, 2014).

## Pós-desenvolvimentistas e pós-extrativistas

Há um grupo crescente de intelectuais latino-americanos e caribenhos que identificam na separação radical entre humanidade e natureza operada pela modernidade/capitalismo uma ameaça iminente à sobrevivência da humanidade. Eles retomam criticamente as tradições teóricas regionais em torno do desenvolvimento, do desenvolvimentismo e da modernização, procurando problematizá-las e superá-las.

Estas autorias criticam noções acomodatícias como 'desenvolvimento verde' ou 'sustentável', 'capitalismo verde', 'neo' ou 'novo' desenvolvimento, propondo alternativamente um 'pós-desenvolvimento', um 'não crescimento', um 'decrescimento', um 'pós-extrativismo'. Enfatizam temas como o aquecimento global, nossa dívida com as futuras gerações, e a iminência do 'fim do mundo' (seja em sentido literal, seja ao menos o fim do mundo como o conhecemos).

Frequentemente estes autores dialogam com epistemologias alternativas como o 'bem viver' ou *sumak kawsay*, como nos casos do economista equatoriano Alberto Acosta e do biólogo uruguaio Eduardo Gudynas. Desse modo, se aproximam em certa medida de elementos da tendência seguinte que mencionaremos. No entanto, adotam um 'lugar de fala' mais acadêmico e ocidental.

Alguns deles participaram de experiências de governo da 'onda rosa' latino-americana, tendo, no entanto, se tornado rapidamente críticos àqueles governos – associando-os a políticas 'neoextrativistas' e 'neodesenvolvimentistas' (maiores detalhes e aprofundamentos sobre estas reflexões podem ser encontrados nos capítulos "Pensamiento latinoamericano sobre cuestiones ambientales y calidad de vida. Buscando alternativas", neste volume).

Alberto Acosta se firmou como uma das referências intelectuais mais importantes sobre o 'buen vivir' e um dos responsáveis

pela inserção dos direitos da natureza na constituição do Equador. Para Acosta, essa é uma mudança de paradigma para superar a obrigação do desenvolvimento e do progresso como uma teleologia histórica, para restaurar a comunhão entre a humanidade e a natureza e para revalorizar as diversidades culturais e os modos de vida suprimidos pela homogeneização imposta pelo Ocidente. Acosta entende o desenvolvimento como uma falácia, costumeiramente associada ao crescimento econômico e à devastação da natureza. Em suas palavras:

> Quando é evidente a inutilidade de seguir correndo atrás do fantasma do desenvolvimento, emerge com força a busca de alternativas ao desenvolvimento, ou seja, de formas de organizar a vida fora do desenvolvimento, superando o desenvolvimento e, em especial, rechaçando aqueles núcleos conceituais da ideia de desenvolvimento convencional, entendido como a realização do conceito de progresso que nos foi imposto há séculos. Isso necessariamente implica superar o capitalismo e suas lógicas de devastação social e ambiental, o que nos abre as portas ao pós-desenvolvimento e, claro, ao pós-capitalismo (Acosta, 2016: 61-62).

Neste sentido, o economista e sociólogo mexicano Enrique Leff defende que no contexto latino-americano e caribenho a ideia de ecologia política é indissociável da busca pela descolonização do conhecimento e pelo resgate dos saberes tradicionais dos povos originários: "a crise ambiental é a manifestação de uma crise do saber" (Leff, 2013: 348). Leff defende que a América Latina "é um solo fértil em que a semente do pensamento ambiental está emergindo e florescendo" (346).

Para ele, é possível encontrar elementos precursores de um pensamento ambiental latino-americano e caribenho nos escritos sobre Negritude e sobre colonialismo de Césaire e Fanon, na construção argumentativa nacionalista de José Martí, no marxismo

periférico de José Carlos Mariátegui, nas "veias abertas" de Eduardo Galeano, na denúncia ao consumismo de Josué de Castro. Para Leff, é justamente no resgate do saber tradicional, do não ocidental, nas "ciências nativas" que se encontra a base do pensamento crítico regional e percebe suas contribuições para a disciplina da ecologia política, que para ele "foi alimentada por uma rica tradição de pesquisa antropológica e etnoecológica" (347).

O autor argumenta que a apropriação exploradora da natureza durante o regime colonial, bem como a ordem econômica que dita as regras no mundo atual, são responsáveis por uma destruição que é acompanhada de exclusão e esquecimento de práticas tradicionais, além da imposição do conhecimento ocidental, a fim de dominar territórios na conquista do Terceiro Mundo.

Uma das mais importantes cientistas sociais da América Latina contemporânea, a socióloga argentina Maristella Svampa pode ser lida a partir de perspectiva semelhante. Ela afirma que as recentes lutas contra o "neoextrativismo" na América Latina deram origem a uma "virada ecoterritorial" nas mobilizações sociais. Svampa propõe que essa virada foi possível com a convergência de movimentos indígenas, ambientais e camponeses, e a assunção de um discurso ambientalista autônomo.

Para ela, abordagens críticas à noção hegemônica de desenvolvimento existem na América Latina desde o começo dos anos 1970 com as primeiras discussões do Clube de Roma. Haveria segundo ela três marcos emblemáticos para o pensamento latino-americano: a crítica à sociedade de consumo; a crítica pós-desenvolvimentista, que analisa o desenvolvimento como discurso e ferramenta de poder; e as perspectivas críticas ao extrativismo, estas mais recentes, do início dos anos 2000, a partir do que ela chama de 'consenso das *commodities*' que se impôs entre os governos progressistas da região.

Sobre este terceiro processo, a autora defende que

> O extrativismo se refere à superexploração e à exportação em larga escala de bens primários da América Latina para economias centrais e emergentes, ao passo que a noção de consenso das commodities sugere que, de modo semelhante ao Consenso de Washington, há um acordo – cada vez mais explícito – sobre a dinâmica irreversível ou irresistível do atual modelo extrativista, que impede a possibilidade de um debate sobre as alternativas aos atuais modelos de desenvolvimento (Svampa, 2021: 68).

## Outras epistemologias

Finalmente, podemos localizar numa mesma vertente pensamentos e autorias associadas a 'outros olhares', a grupos e identidades historicamente subalternizados, que vêm obtendo nos últimos anos maior espaço e autoridade acadêmica e política a partir de seus respectivos 'lugares de fala': enquanto militantes e acadêmicos indígenas, negros, feministas, *queer,* latinos e *chicanos*... Estas autorias se expressam a partir de grupos politicamente ou socialmente minoritários e oprimidos, propondo olhares alternativos que podem enriquecer o debate público, contribuir para a superação do eurocentrismo e do epistemicídio e para o estabelecimento de novas relações da humanidade com a natureza.

Todas essas expressões são fruto da notável emergência de epistemologias alternativas que se deu na região nas últimas décadas, particularmente indígenas, negras e de feminismos não-ocidentais. Alguns deles falam hoje a partir da academia, mas enfatizando leituras pós-coloniais, decoloniais e "*sureñas*" de um modo geral. A noção de interseccionalidade é muito forte nesta tendência, associada à ideia de identidades múltiplas e à defesa de *dobles*, *triples* ou *cuádruples miradas*.

Sabemos que parte destes desenvolvimentos teóricos e dessas reflexões já estava presente no século XX. Porém, é inegável que houve um *boom* dessas perspectivas na região nas primeiras décadas do século XXI, em particular na segunda época que definimos a partir de 2015 aproximadamente (maiores precisões, aprofundamentos e especificações sobre diversas dimensões do que agrupamos aqui numa mesma vertente podem ser encontrados nos capítulos "Pensamiento sobre cuestiones étnicas y sociales", "El desarrollo de los feminismos", "Pensamiento de las intelectualidades indígenas", e "Pensamento intelectualidades afrodescendentes: Intelectuais orgânicos e suas ações emancipatórias", neste volume).

Um exemplo notável desta emergência de epistemologias alternativas é o ambientalista e escritor brasileiro Ailton Krenak, líder indígena da etnia krenak, e um dos principais articuladores de um pensamento dos "povos da floresta". Krenak defende teses fortes como a necessidade de buscar em epistemologias indígenas formas de adiar o "fim do mundo" (*Ideias para adiar o fim do mundo*, de 2019), propondo por um lado que o fim da humanidade não deve ser entendido de forma dramática na medida em que a vida no planeta sempre encontra formas de seguir adiante; e por outro lado sugerindo que o fim do mundo poder ser simplesmente o fim do mundo como o conhecemos, apelando a concepções indígenas circulares de tempo (não evolucionistas e rupturistas) para propor que um fim é sempre um começo.

Para Krenak, "fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza" (Krenak, 2019: 16-17).

Emerge do pensamento de Krenak (em especial a partir de seu livro de 2022, *Futuro Ancestral*) a defesa de que só haverá futuro

se ele for ancestral – conectado à terra, integrado à natureza, calcado nos saberes ancestrais que sobrevivem nos subterrâneos da modernidade:

> Não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais. Estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis. Acontece que, nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças (Krenak, 2022: 37).

O "futuro ancestral" proposto por Krenak depende da superação de nossa forma de vida artificial, ficcional, desassociada da natureza, descolada do organismo vivo que é a Terra. Esta superação se articula à emergência daqueles saberes dos que são considerados uma "sub-humanidade" e que vivem nas bordas do mundo: indígenas, ribeirinhos, quilombolas, caiçaras... Para eles, como dito acima, "tudo é natureza", o ser humano integra a natureza. De seus valores ainda pode emergir um outro mundo, uma outra educação, uma outra cidade. Daí deriva sua crítica à noção ocidental de "cidadania" e de um sujeito individual(ista) portador de direitos, e sua proposição da noção de "florestania", rompendo radicalmente com a separação humanidade/natureza típica da modernidade.

Aqui deve-se fazer uma menção à historiadora, socióloga e ativista boliviana/aymara Silvia Rivera Cusicanqui. Apesar de haver publicado seu estudo clássico *Oprimidos pero no vencidos* no século passado (em 1984), sendo uma referência do momento fundacional do Taller de Historia Oral Andina (THOA), segue produzindo e atuando, e atingiu maior reconhecimento internacional nas últimas décadas.

A partir de suas reflexões sobre identidade indígena e gênero, Cusicanqui lança luz sobre a transformação do ambiente intelectual boliviano e regional, o surgimento de novas abordagens teóricas e, particularmente, o ponto de virada na Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) que marca a defesa da tese da *doble mirada*. Mas seu pensamento segue vivo e se transformando neste século, mundialmente reconhecida no campo dos estudos pós-coloniais e subalternos.

Ela argumenta que devemos reconhecer como as estruturas coloniais de dominação continuam a afetar as identidades e culturas indígenas. Mesmo em contextos em que a diversidade e o valor das culturas indígenas foram oficialmente reconhecidos (como recentemente na própria Bolívia), o colonialismo interno opera como uma estrutura que ainda molda categorias mentais e práticas sociais.

Como crítica ao colonialismo interno, Cusicanqui publicou *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis* (2018), notável reflexão sobre a realidade boliviana e latino-americana a partir da noção aymara de *ch'ixi*: algo que parece cinza observado de longe, mas que efetivamente se forma a partir de pequenas manchas pretas e brancas. Ch'ixi em Cusicanqui é uma analogia da relação entre tradição e modernidade em nossas sociedades:

> Em contraste com a noção de *abigarramiento*, a de epistemologia *ch'ixi*, que elaboramos coletivamente, é antes o esforço para superar o historicismo e os binarismos da ciência social hegemônica, usando conceitos metafóricos que, ao mesmo tempo, descrevem e interpretam as complexas mediações e a constituição heterogênea de nossas sociedades. Se nas décadas de 1970 e 1980 o debate intelectual pressupunha a iminente homogeneização ou hibridização cultural das sociedades latino-americanas, desde meados da década de 1990 temos experimentado a irrupção múltipla de passados não digeridos e indigestos (Rivera Cusicanqui, 2018: 41).

Desse modo, esse pensamento não-binário procura superar dilemas paralisantes e oposições irredutíveis, na medida em que o *ch'ixi* pode ser aceito como nossa característica constitutiva. Somos ambas, tradição e modernidade.

O debate em torno de formas sociais e políticas comunais vem assumindo centralidade entre estas autorias. Um bom exemplo pode ser dado pelas reflexões de Gladys Elizabeth Tzul Tzul, ativista, socióloga e artista visual guatemalteca, natural da comunidade indígena maia quiché (k'iche).

Sua agenda de estudos centra-se nas temáticas de gênero e de sistemas comunais de organização política e institucional, tradicionais de povos indígenas de seu país. Dedica suas publicações a analisar o papel de resistência das mulheres indígenas da Mesoamérica e na América Andina, destacando a importância da autonomia dos povos originários sobre seus territórios, e, sobretudo, da democracia comunitária, elemento fundamental para o combate às opressões vividas nessas regiões:

> Entendo os sistemas de governo comunal indígena como as tramas plurais de homens e mulheres que criam relações histórico-sociais que têm corpo, força e conteúdo em um espaço concreto: territórios comunais que produzem estruturas de governo para compartilhar, defender e recuperar os meios materiais para a reprodução da vida humana e dos animais domésticos e não domésticos (Tzul, 2015: 128)[6].

6 Um dos casos emblemáticos estudados por Tzul é o da comunidade maia de Santa María Tzejá, em Ixcán, reconstruída nos anos 1990 após ser destruída durante a guerra civil guatemalteca. As mulheres locais, identificando o álcool como fator de violência doméstica, organizaram-se para proibir sua venda –iniciativa que, a partir de 1994, reduziu significativamente os casos de agressão. Tzul analisa esse processo como um exemplo concreto de autogoverno indígena, onde soluções comunitárias mostraram-se mais eficazes que políticas estatais. Seu trabalho destaca como as mulheres indígenas lideram transformações sociais, combinando

Outro elemento enfatizado por Tzul é a interseccionalidade, principalmente no campo da luta por autonomia dos direitos das mulheres no combate ao patriarcado. Ela argumenta que, em vez de estabelecer um corte ou cisão com o feminismo em geral, deve-se reconhecer uma genealogia própria, vinculada à longa memória das lutas nas terras comunais.

Não se se trata de assumir uma posição antagônica em relação ao movimento feminista em sua totalidade, mas de reivindicar uma história específica das mulheres indígenas, distinta das narrativas hegemônicas. A autora defende que existe um claro antagonismo em relação ao feminismo liberal e liberalista institucionalizado, que historicamente buscou hierarquizar as pautas e impor uma interpretação reducionista, pautada pela exclusão e por uma visão equivocada das mulheres comunais.

Finalmente, o pensamento negro recebeu um crescente reconhecimento no primeiro quarto do século XXI, particularmente no Brasil e em alguns países caribenhos da região, notadamente na vertente de um feminismo negro. Neste sentido, uma autora de destaque, que vem atuando e produzindo desde o século passado, é a filósofa e educadora brasileira Sueli Carneiro, fundadora em 1988 do Geledés – Instituto da Mulher Negra.

Carneiro introduziu no debate racial a noção de "dispositivo de racialidade", desenvolvida principalmente a partir dos conceitos foucaultianos de "dispositivo" e de "biopoder", e em paralelo à noção de "necropolítica" do filósofo camaronês Achille Mbembe. Para a autora, racialidade é "uma noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação constitui um dispositivo de poder" (Carneiro, 2023: 44).

A partir deste dispositivo, a branquitude se afirmou como Ser a partir da construção do negro como Outro, um "Não-Ser". A au-

---

tradição e resistência política.

tora também adaptou e expandiu o conceito de "epistemicídio" do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, ao apresentá-lo como um

> fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio (Carneiro, 2005: 97).

Sueli Carneiro produziu um grande volume de críticas ao mito brasileiro da "democracia racial" e atuou em prol de um "enegrecimento" do movimento feminista e de uma "feminização" do movimento negro. Nestes dois sentidos, seguiu alimentando a recente tradição intelectual afro-brasileira desenvolvida principalmente por Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, duas pensadoras falecidas em meados dos anos 1990, mas efetivamente lidas com atenção somente a partir do final dos anos 2010.

## Reflexões finais. De um pensamento 'progressista' a um pensamento 'alternativo'

Após a exposição das tendências do pensamento 'progressista' latino-americano e caribenho no primeiro quarto do século XXI, podemos retomar reflexões do começo do capítulo de modo a problematizar a própria definição de "progressismo". Ainda que não de um modo conclusivo, queremos sugerir que esta noção não se adequa a quase toda a produção teórica regional que podemos encaixar sob esta etiqueta.

A própria leitura e exposição destas autorias levará noss@s leitor@s (assim como nos leva) à compreensão de que, se 'progressismo' ainda poderia fazer semanticamente algum sentido na virada do século XX para o XXI, chega ao final do primeiro quarto do século XXI sob forte suspeição. Se a noção de 'progressismo' (em qualquer daquelas três acepções que delimitamos na introdução) soava ainda aceitável em alguma medida no final dos anos 1990 (quando começou nosso recorrido), está em vias de superação quando adentramos o segundo quarto do século XXI.

Resta evidente agora que estas autorias não propõem exatamente um 'progresso', um 'avanço', uma 'melhora', em contraposição a um 'atraso', 'volta ao passado' ou algo que o valha. Procuram mais precisamente propor 'alternativas' a um pensamento colonial, ao eurocentrismo, à modernidade, ao 'pensamento único neoliberal'. Neste sentido, queremos retomar o conceito de "pensamento alternativo" mencionado na introdução, sugerido por Hugo Biagini e Andrés Roig.

Para eles, o pensamento alternativo "cresceu aceleradamente sob o impulso de distintas organizações e como objeto particular de estudo", como "resposta ao processo e à ideologia da globalização" (Biagini e Roig, 2008: 12). Os filósofos argentinos associam seu conceito às noções de "esperança" e eventualmente de "utopia", mas

> a esperança de que? De um mundo propriamente humano no qual todos, desde nossa diferença, sustentemos uma palavra vigorosa e se vem ao caso audaz e até utópica em seu sentido forte, enfrentada ao discurso vigente dos poderes opressivos e aberta à voz do outro e suas necessidades, em procura de uma solução à problemática social. Enfim, uma palavra de combate, difícil, mas sempre possível (9)[7].

7 Eles definem dialeticamente seu conceito a partir de diversas

Pode-se dizer que uma característica comum à grande maioria desta produção é a crescente denúncia de que há um 'epistemicídio', uma invalidação e apagamento de vozes subalternizadas pelas relações de colonialidade do saber e eurocentrismo.

Pode-se perceber que há uma crescente busca (e maior abertura para sua expressão) por outras epistemologias ou cosmovisões 'próprias', que pensem a sociedade a partir de uma matriz de cooperação, solidariedade, harmonia, confluência, biointeração e relacionalidade, como um caminho para a criação de outros mundos para se conviver e coexistir (a criação de um "pluriverso"), que no limite superem a modernidade. Neste sentido, são todas 'identitárias', em oposição às formulações 'centralitárias', reproduzindo no século XXI aquele dilema do intelectual periférico, aquela "disjuntiva periférica" entre ser como o centro ou ser como a periferia identificada por Eduardo Devés (2017).

Esta tendência é claramente perceptível na escola decolonial, mas está presente em maior ou menor medida nas outras tendências que delimitamos. Isto é perceptível desde o ecossocialismo ou "romantismo revolucionário" de Michael Löwy e o 'socialismo comunitário' de Álvaro García Linera; passando pelas críticas

---

contraposições: "pensamento progressista versus reacionário, emergente versus hegemônico, aberto versus autoritário, libertário versus dominante, conscientizador versus doutrinário, utópico versus distópico, inclusivo versus excludente, igualitário versus discriminatório, crítico versus dogmático, humanizador versus alienante, autônomo versus oficial, intercultural versus monocultural, pluriétnico versus etnocêntrico, ecumênico versus chauvinista, popular versus elitista, nacional versus colonial, formativo versus acumulativo, solidário versus narcisista, comprometido versus indiferente, reformista versus conservador, revolucionário versus tradicionalista, abarcador versus reducionista, contestatório versus politicamente correto, dissidente versus totalitário, principista versus fragmentário, autogestionário versus verticalista, ensaísta versus tratadista, resistente versus intransigente, universal versus insular, identitário versus homogêneo, de gênero versus sexista, pacifista versus gladiatório, plebiscitário versus tecnocrático" (Biagini e Roig, 2008: 12-13).

de Maristella Svampa, Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Enrique Leff, Raúl Zibechi, Raúl Prada, Malcom Ferdinand e muitos outros ao extrativismo e ao desenvolvimento; chegando às mais diversas formulações de democracia "comunitária" e "direitos da natureza" desde o *sumak kawsay*, à proposta de "futuro ancestral" e à alternativa da "florestania" em oposição à "cidadania" elaboradas por Ailton Krenak, ao feminismo "decolonial", "indígena", "negro" de María Lugones, Gladys Tzul, Marisol de la Cadena, Sueli Carneiro e muitas outras, à reflexão "ch'ixi" de Silvia Rivera Cusiquanqui, ou à denúncia do "dispositivo de racialidade" por Sueli Carneiro.

Todas essas propostas sugerem ou a superação da modernidade, ou a retomada e radicalização de suas propostas emancipatórias – incluídos neste amplo e global fenômeno o capitalismo, o antropocentrismo, a colonialidade, o racismo, o patriarcalismo, o eurocentrismo. Portanto, não nos parece tão preciso afirmar que este pensamento careça propriamente de um horizonte emancipatório ou de uma utopia, ou que esteja atravessado por um 'presentismo'.

Talvez seja o caso mais exatamente de apontar um abismo entre essas reflexões e as práticas políticas realmente existentes no mundo contemporâneo e na região, que parecem não implicar na possibilidade de alternativas concretas a um iminente colapso ambiental e civilizatório. Boa parte desses pensadores até mesmo atua ou atuou politicamente, seja nas instituições do aparelho de Estado (ocupando cargos como os de presidente da Assembleia Constituinte ou de vice-presidente da República), seja na liderança de organizações da sociedade civil.

No entanto, a radicalidade do pensamento de muitos deles parece ser deglutida pelas dramáticas contradições da modernidade tardia – e boa parte das lideranças e partidos "de esquerda" da política institucional parece ainda estar alheia a seus alertas de que estamos rumando aceleradamente para o abismo.

Dito de outro: como a crítica radical à modernidade que aparece nessas reflexões pode se traduzir em ações orquestradas em nível nacional, regional e global para a construção de sociedades alternativas? Em que medida a crítica produzida por este pensamento "alternativo" latino-americano e caribenho pode se traduzir em políticas emancipatórias? Como traduzir toda a riqueza crítica ecológica, epistemológica, de gênero, etnia, em projetos amplos de futuro, retomando o debate sobre dimensões e propostas econômicas e políticas concretas, que costumavam estar no centro de tradições anteriores: do marxismo, anarquismo, desenvolvimentismo, terceiro-mundismo, dependentismo, entre outras?

A direção na qual o sistema-mundo em crise parece seguir talvez indique a necessidade de que a crítica radical se traduza em políticas radicais, e não se exclui a possibilidade da retomada da noção de 'revolução'.

Eventualmente, até mesmo de novas versões adaptadas e próprias de marxismo. Mas nesse aspecto, o mais provável parece ser que se mantenham os usos e variações de 'socialismo' ("comunitário", "eco", "sumak", "do bem viver", "democrático", "do século XXI"), porém com pouca ascendência propriamente do marxismo – na medida em que se avolumam as denúncias de eurocentrismo àquela corrente teórica.

Dessa forma, chamamos a atenção para a necessidade de que o desenvolvimento teórico de um pensamento 'alternativo' também esteja conectado com a dinâmica do tempo presente, em conformidade com as transformações sociais e políticas que aconteçam no âmbito local e global. Veremos nos próximos anos como a rica reflexão resumida nestas páginas irá se desenvolver numa região do globo que escorrega na direção da irrelevância geopolítica, em um mundo ameaçado por um horizonte distópico.

## Referências bibliográficas

Acosta, A. (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante.

Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política - RBCP*, 2(10), 89-117.

Ballestrin, L (2017). Modernidade/Colonialidade sem imperialidade? O elo perdido do giro decolonial. *Dados*, 60(2), 505-528.

Biagini, H. y Roig, A. (2008). Introducción. El pensamiento alternativo como esperanza. En H. Biagini y A. Roig (Coords.). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.

Carneiro, S. (2005). *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação), São Paulo: Universidade de São Paulo.

Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Companhia das Letras.

Devés, E. (2017). *Pensamiento Periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una Tesis Interpretativa Global*. Buenos Aires: CLACSO. IDEA-USACH.

Domingues, J. M. (2009). *A América Latina e a Modernidade Contemporânea: uma interpretação sociológica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Domingues, J. M. (2002). *Interpretando a modernidade – imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: FGV.

Escobar, A. (2018). *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham: Duke University Press.

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoa-

mericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.

Escobar, A.(2011). ¿"Pachamámicos" versus "Modérnicos"? *Tabula Rasa*, 15, 191-215.

Fraser, N. (2003). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. Em J. Souza (Org.). *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB.

García Linera, Á. (2011). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional – Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

García Linera, Á. (2015). Socialismo comunitario del 'vivir bien'. *La Migraña... Revista de Análisis Político*, 15, 25-48.

Iturrieta Olivares, S. (Dir.) (2020). *Diálogos compartidos en Nuestramérica: Actorías Intelectuales de Indígenas, Mujeres, Jóvenes y Afrodescendientes*. Santiago de Chile: Ariadna.

Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F. y Acosta, A. (Orgs.) (2021). *Pluriverso: dicionário do pós-desenvolvimento*. São Paulo: Elefante.

Krenak, A. (2022). *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lao-Montes, A. (2014). Fanon y el socialismo del siglo XXI: los condenados de la Tierra y la nueva política de des/colonialidad y liberación. *La Jiribilla. Revista de Cultura Cubana*. http://www.lajiribilla.cu.

Leff, E. (2013). Ecologia Política: uma perspectiva latino-americana. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 29-53.

Löwy, M. e Sayre, R. (2015). *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Boitempo.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, 9, 73-

101.

Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. Em J. Bernardino-Costa, N. Malonado Torres y R. Grosfoguel (Eds.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica.

Pleyers, G. (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro Gómez, R. Grosoguel (Eds.). *El Giro Decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. Em B.de S. Santos y M. P. Meneses (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Roig, A. (1984). *Narrativa y cotidianeidad*. Quito: Belén.

Stefanoni, P. (2011). Adónde nos lleva el pachamamismo. *Tabula Rasa*, 15, 217-227.

Svampa, M. (2021). América del Sur. In: KOTHARI, Ashish et al. (Orgs.). *Pluriverso: dicionário do pós-desenvolvimento*. São Paulo: Elefante.

Tzul Tzul, G. (2015). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. *El Apantle*, 1, 43-60.

# Capítulo III
# Pensamiento político neoconservador. Un servidor de pasado en copa nueva

*Ernesto Bohoslavsky, Daniel Lvovich*

En este capítulo nos gustaría mostrar las novedades que identificamos entre los autores del pensamiento político conservador latinoamericano en lo que va del siglo XXI. Esos cambios se produjeron en diálogo con los procesos de reorientación económica neoliberal vividos en el continente desde los años noventa del siglo pasado, así como en respuesta frente al establecimiento de los llamados gobiernos de la "marea rosa" a inicios de la presente centuria. En ese sentido, resulta indispensable entender la emergencia y la belicosidad de los pensadores conservadores como reacción frente a los proyectos identitarios alter-globalistas como el Foro Social de San Pablo, el distanciamiento geopolítico de varios gobiernos respecto de Washington y las instituciones financieras internacionales, así como a la explosión de desafíos al orden patriarcal liderados por mujeres y diversidades sexuales. Las cinco innovaciones que hemos identificado son las siguientes: hegemonía del pensamiento económico neoliberal, promoción del occidentalismo, alejamiento y a veces ruptura con el catolicismo político, aceptación de los procedimientos democráticos – aun cuando en muchos casos se opte por las versiones menos liberales y pluralistas - por sobre las salidas autoritarias llevadas adelante por

las Fuerzas Armadas y convicción de estar llevando adelante una batalla anti-hegemónica contra una cultura de origen marxista. Todos esos rasgos parecen recortar un "nuevo conservadurismo" opuesto a los progresismos del siglo XXI, pero también distanciado respecto de las formas clásicas del conservadurismo latinoamericano. Contrariamente a buena parte de los conservadores de los dos siglos anteriores, los nuevos no apuestan a la realización terrenal de la Ciudad de Dios, la potencial creación de un orden inmutable y celestial en la Tierra, sino a la producción social de un orden generado de manera espontánea y libre, por el mercado.

A pesar de esos cambios, postulamos que siguen siendo conservadores. Lo son en el sentido de que critican las políticas públicas específicas orientadas a respaldar a grupos tradicionalmente inferiorizados (mujeres, diversidades sexuales, afrodescendientes, entre otros). En un sentido asimilable al que postulaba Daniel Bell a fines de los 70 (2006[1977]), los conservadores del siglo XXI son agudamente conscientes de que una sociedad no puede admitir todas las demandas posibles provenientes de sus integrantes. En consecuencia, entienden necesarios y hasta inevitables la represión y el desestimulo de las expectativas de una distribución igualitaria de bienes, oportunidades, prestigio y respeto entre los grupos sociales. Y, finalmente, también son conservadores por su vocación por restaurar una supuesta naturaleza, perdida a causa de la (pos)modernidad: deseo de restaurar un mundo en el que supuestamente existiría un único tipo legítimo de varón y de mujer, en el que el Estado no asignaría bienes y oportunidades según criterios por artificiales e injustificados y en el que los más fuertes se impondrían sobre los débiles. También proponen restaurar una cultura y una economía a las que consideran legítimas y naturales y amenazadas de mil modos por los embates de un "marxismo cultural" de diversos rostros.

Los neoconservadores coinciden con la generación anterior (Mario Vargas Llosa, Hernando de Soto, Plinio Apuleyo Mendoza,

Carlos Alberto Montaner) en las diatribas contra el comunismo, el populismo y, en particular, el encono con Fidel Castro y Hugo Chávez. Pero más allá de la crítica a toda intervención del Estado en la economía y la exaltación del *homo œconomicus*, un punto claro de diferencia parece ser el acentuado moralismo y religiosidad de las argumentaciones neoconservadoras, mucho más reticentes a reconocer la existencia de desigualdades estructurales que perjudican a las mujeres o a aceptar otras formas amorosas que la heterosexual. El joven neoconservador dominicano Juan Polanco describió de una manera desconsoladamente decadente a su sociedad hace unos años, con unos tonos que difícilmente serían compartidos por una figura como Vargas Llosa:

> violada por la corrupción, la impunidad, la violencia incontrolable, la salud deficiente y la educación mecánica, entre otras cosas. El conservadurismo dominicano no considera; los neoliberalistas radicados exaltan el libertinaje; los socialistas y comunistas del país buscan desplazar los patrones ya establecidos. O sea, solo Dios nos salva (Polanco, 2018: 1).

Por otro lado, también se diferencian por la intensidad de su perspectiva conspirativa, que supone la existencia de un complot global no ya liderado por Moscú o La Habana sino por organismos internacionales, fuerzas progresistas, las feministas, las diversidades sexuales y ONGS ecologistas.

## Los autores, las autoras, sus lectores y sus redes

Las figuras que serán objeto de análisis en este capítulo provienen de distintos países: Argentina (Nicolás Márquez y Agustín Laje), Brasil (Olavo de Carvalho, Thomas Giulliano Ferreira dos Santos), Chile (Axel Kaiser), Guatemala (Gloria Álvarez), Co-

lombia (Alejandro Ordóñez Maldonado y Samuel Ángel Aponte) y República Dominicana (Juan Polanco). Más allá de que se trate de figuras individuales que desarrollaron carreras profesionales a veces muy exitosas en campos como el editorial, el político y/o el académico, es muy notorio el proceso de entrecruzamiento, de diálogo y de conexiones entre ellos, así como marcada la densidad de las redes nacionales e internacionales que los arropan. Esos autores y autoras podrían ser divididos según múltiples y superpuestos criterios: el generacional; la consagración o internacionalización de sus carreras y obra; el nivel educativo y la titulación alcanzados; la participación en la política partidaria o en instituciones de gobierno, entre otros. Así, entre ellos hay varios que cuentan con credenciales académicas y puestos en el sistema universitario (Kaiser), mientras que otros ocupan lugares más marginales (Giulliano) o son rechazados de plano por el grueso de los académicos (Olavo de Carvalho). Alguno de ellos se tentó con la participación directa en la política partidaria (Álvarez y Ordóñez Maldonado) y varios se profesionalizaron como escritores, conferencistas y productores de contenido audiovisual (Laje, Álvarez y Giulliano). Muchos de ellos alcanzaron éxito editorial con sus libros o intervenciones en la prensa a edad muy temprana como los casos de Laje (n. 1989) y de Álvarez (n. 1985), mientras que otros llegan a edad muy avanzada a tener reconocimiento y masividad, como fueron los casos de Olavo de Carvalho (n. 1947) o de Ordóñez Maldonado (n. 1955). Algunos son muy enfáticamente católicos o cristianos (Ángel y Polanco), mientras que otros se muestran desinteresados de la cuestión religiosa o abiertamente distanciados de la Iglesia católica (Kaiser). Finalmente, sobre la cuestión del derecho al aborto también hay posiciones enfrentadas: hay quien considera que se trata de un derecho personalísimo (Álvarez) y están los que lo consideran un crimen aberrante o el resultado de una conspiración progresista para reducir el peso demográfico del Tercer Mundo (Laje, Polanco y Ordóñez Maldonado).

Es muy interesante señalar que estos autores emplean espacios y formas de circulación de las ideas que son tradicionales como la tarea editorial (redacción, impresión, venta, distribución y presentación de libros). Pero, sobre todo, se han servido de los medios digitales y las redes sociales para distribuir sus mensajes y construir sus carreras como *celebrities*. Pensemos en el más de millón de seguidores que tiene el canal oficial de Olavo de Carvalho en Youtube o los dos millones y medio de Agustín Laje en esa plataforma, los 342.000 *followers* de Kayser en Twitter y los 850.000 de Gloria Álvarez en Facebook. Es por ello que para comprender el ascenso de los nuevos conservadurismos en la región se debe prestar atención a la generación de un espacio de producción y circulación de ideas y discursos de intelectuales, simpatizantes, militantes y líderes políticos bajo soportes tradicionales y digitales. Confluyen allí las redes sociales, las producciones audiovisuales, ámbitos académicos, la industria editorial y las plataformas virtuales, entre otras, cuyos productos culturales son apropiados y retransmitidos por lectores y usuarios de las redes. El alcance de los libros de autores como Laje, Márquez o Kaiser se multiplica por su inserción en editoriales, redes sociales, instituciones trasnacionales como fundaciones *y think thanks* neoliberales y la realización de giras por países de la región (Goldentul y Saferstein, 2020: 114). Algunos de estos libros se convirtieron en verdaderos *best sellers*: por ejemplo, *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*, de Agustín Laje y Nicolás Márquez vendió más de 20.000 ejemplares impresos en Argentina, 15.000 en la región y un número similar en formato digital (Pereira y Saferstein, 2024: 92-93); *El economista callejero* (2022) de Kaiser superó los 40.000 ejemplares vendidos en Chile, se tradujo al portugués y al alemán y se distribuyó editado por Ariel en el resto de América Latina y España. Entre 2013 y 2019, los libros *O imbecil coletivo* (2013) y *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota* (2018), de Olavo de Carvalho editados por Record, vendieron más de 400.000 ejemplares.

Desde los primeros años del siglo XXI muchos de los exponentes de este remozado conservadurismo desembarcaron en la arena digital, en un fenómeno que se agigantó debido al incremento de la conectividad en el continente y el lanzamiento de plataformas como Facebook, Twitter, YouTube e Instagram. Los jóvenes intelectuales conservadores han hecho un uso novedoso y eficaz de estas redes, lo que les permitió llevar su conocimiento y popularidad a públicos muy amplios. Como han mostrado Kessler, Vommaro y Paladino (2022) en su rol de influencers estos intelectuales concentran su intervención en un número limitado y recurrente de temas que apunta a la autopromoción comercial y/ política. Los libros publicados constituyen no solo instrumentos de intervención pública, sino también ocasiones para difundir sus ideas y sus actividades contra la cultura y la política progresistas.

¿Quiénes son sus seguidores? La literatura señala que son reactivos a las supuestas amenazas (comunismo, socialismo, chavismo y feminismo) y que tienen una muy fuerte tonalidad antipopulista (Kessler, Vommaro y Paladino, 2022). Aunque la referencia a la "batalla cultural" y expresiones homofóbicas están muy extendidas, no expresan nociones misóginas o xenófobas, Se trata de seguidores politizados, pero que en su mayoría no son activistas de alta intensidad.

Presentamos a continuación de un modo muy sintético a estos autores y autoras. Olavo de Carvalho (1947-2022) fue un ensayista e ideólogo autodidacta brasileño radicado desde 2005 en los Estados Unidos. Fue un promotor de las mitologías conspirativas, las ideologías de odio y anti-liberales, quien tuvo pretensiones nunca satisfechas de alcanzar autoridad como filósofo de la política, luego de haberlo intentado con la astrología. Ejerció una marcada influencia sobre el ex presidente Jair Bolsonaro y buena parte de la extrema derecha brasileña que se expandió fuertemente en la segunda década del siglo XXI. Fue autor de *O Jardim das aflições* (1995), *O Imbecil Coletivo. Atualidades inculturais brasileiras* (1996),

Os *EUA e a Nova Ordem Mundial* (2012, con Alexandre Dugin) y O *mínimo que você precisa saber para não ser um idiota* (2013), entre otros libros. Tuvo una intensa actividad em la prensa periódica desde fines de la década de 1970, pero el reconocimiento masivo sólo le llegó después de la creación de su canal de YouTube en 2015 y de su perfil en Facebook. Las temáticas abordadas en sus charlas son bastante repetitivas y giran sobre la condena a la cultura progresista y liberal, el supuesto adoctrinamiento universitario y mediático llevado adelante por las izquierdas y la denuncia de las conspiraciones de fuerzas internacionales progresistas para llevar a la humanidad a la decadencia.

Thomas Giulliano es historiador con un posgrado en literatura y otro en cultura afro-brasileña e indígena. Su éxito provino de haber coordinado el libro colectivo *Desconstruindo Paulo Freire* (2017), al cual le siguió *Desconstruindo (ainda mais) Paulo Freire* (2019). Desde entonces ha desarrollado una carrera como emprendedor cultural con la creación de un sitio web dedicado a la venta de libros de historia (Clube Rebouças) y con la oferta de cursos sobre historia de Brasil. Según Pereira y Saferstein (2024), Thomas Giuliano tiene una escritura más erudita que sus pares de la extrema derecha brasileña, pero comparte la perspectiva que está embarcado en una guerra cultural, en particular contra Paulo Freire, al que considera un enemigo del cristianismo y un marxista decidido a remover la dignidad de la humanidad.

Alejandro Ordóñez Maldonado (n. 1955) pertenece a otra generación, con formación más tradicional en derecho, plenamente identificado con el catolicismo conservador (incluso fue seminarista) y participante de instituciones tradicionales del Estado en Colombia, incluyendo la tentativa (fallida) de ser candidato presidencial en 2018. Se formó en derecho en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga, donde ejerció como docente. Militó en las juventudes conservadoras y a fines de los ochenta fue concejal por el Partido Conservador en Bucaramanga y tras ello se concen-

tró en su carrera judicial, coronada con el puesto de Procurador general de la Nación entre 2008 y 2016. Es autor de *Hacia el libre desarrollo de nuestra animalidad* (2003), *Ideología de género: utopía trágica o revolución cultural* (2012 [2006]) y *El nuevo derecho, el nuevo orden mundial y la revolución cultural* (2007). En ellos destaca el peso corruptor de la "ideología de género" y denuncia la conspiración de las grandes multinacionales y organismos internacionales para reducir los márgenes de maniobra de las naciones independientes.

Samuel Ángel Aponte (n. 1973) es un abogado colombiano que lidera el Movimiento de Católicos Solidaridad y el Ejército Provida. Participó durante muchos años en las filas del partido del presidente Uribe. Estudió en Estados Unidos. En 2008 creó la Fundación Libertad, Prosperidad y Democracia que alienta el emprendedurismo y la participación política con valores cristianos. Fue candidato a concejal de Bogotá en dos ocasiones, pero no obtuvo el respaldo de las urnas para ingresar al parlamento local. En 2016, empezó a organizar campañas de resistencia contra la "ideología de género" y el "marxismo cultural" en las escuelas y en general en la vida nacional. En 2019, fundó el Instituto de Investigación Social Solidaridad destinado a formar personas dispuestas a luchar contra el relativismo y el igualitarismo. Es autor de *Un movimiento católico contra la ideología de género y la subversión cultural: Solidaridad* (2018) que cuenta con comentarios de Agustín Laje y Nicolás Márquez y *La amenaza de la ideología de género* (2019). Con mucha presencia en redes, cuenta en la actualidad con 36.000 seguidores en Facebook y 100.000 suscriptores en Youtube.

Agustín Laje es en la actualidad uno de los principales referentes de las derechas de Argentina, incluso con algún impacto sobre los países vecinos. Es autor de *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural* (2016), en coautoría con Nicolás Márquez, de *La batalla cultural* (2022) y de *Generación idiota* (2023). Ha sabido combinar su actividad editorial con su participación en redes digitales como divulgador, en las que exhibe habi-

lidades de comunicación como una cierta erudición producto de la obtención de una licenciatura en ciencias políticas en una universidad católica en Córdoba (Argentina) y de una maestría en Navarra. En 2024, comenzó sus actividades en la Fundación Faro, dirigida por Laje y en la que tienen papeles destacados Adrián Ravier y Axel Kaiser. Desde joven, Laje reconoció el peso intelectual que sobre él ejerció Nicolás Márquez (n. 1975), autor de *La otra parte de la verdad. La respuesta a los que han ocultado y deformado la verdad histórica sobre la década del 70 y el terrorismo* (2004) y *La mentira oficial: el setentismo como política de Estado* (2007), *Cuando el relato es una farsa: La respuesta a la mentira kirchnerista* (2013, con Agustín Laje) y *La guerra civil argentina: Los '70 que oculta la corrección política* (2020). Márquez se recibió de abogado por la Universidad Nacional de Mar del Plata y al igual que Laje, recibió formación en Estados Unidos sobre terrorismo y seguridad, en su caso en el Center for Hemispheric Defense Studies de la National Defense University, en Washington. Está mucho más claramente afiliado al conservadurismo de raíz católica (incluyendo paso por el Opus Dei y estudios en la Universidad FASTA) y a la defensa de la actuación de los integrantes de las Fuerzas Armadas durante la última dictadura argentina. Su interés por la historia de los conflictos armados en los años sesenta y setenta lo llevó a publicar libros sobre la guerrilla en Argentina (*El Vietnam argentino: La guerrilla marxista en Tucumán*, 2008) y sobre Ernesto Guevara (*La máquina de matar: Biografía definitiva del Che Guevara*, 2017; *El canalla. La verdadera historia del Che*, 2009).

La guatemalteca Gloria Álvarez es graduada de ciencia política de la Universidad Francisco Marroquín. Ha hecho una rutilante carrera basada en la crítica a lo que considera son errores o faltas severas del populismo y del socialismo. Esos argumentos fueron presentados y difundidos en casi todo el continente americano con el libro *El engaño populista. Por qué se arruinan nuestros países y cómo rescatarlos* (2016) que escribió junto a Axel Kaiser. Una buena

parte de sus diatribas fueron formuladas en espacios mediáticos y en conferencias internacionales y en sus libros *Cómo hablar con un conservador* (2019) y *Cómo hablar con un progre* (2017). En 2019, intentó presentarse como candidata presidencial en su país, pero no cumplía con los requisitos etarios fijados por la constitución.

Juan Polanco Brito (n. 1997) es un muy joven intelectual e *influencer* dominicano, muy activo en las redes sociales. Es Licenciado en Ciencias Sociales, Magister en Historia Dominicana por la Universidad Autónoma de Santo Domingo y Master en Comunicación Política por el Centro Europeo de Posgrado. Es autor de *Hablemos claro. Reflexiones críticas a la actual política dominicana* (2022) y coautor de *Partidos políticos y su papel en el proceso democrático durante la Tercera República* (2020) y de *Puntualizaciones sobre la Primera Intervención Norteamericana en la República Dominicana (1916-1924).* En 2019, fundó el Centro de Estudios Libertad y Familia que, de acuerdo sus publicaciones en redes sociales, busca "diseñar soluciones en torno a la familia y la vida, la libertad y la propiedad privada". Como los otros autores aquí considerados, Polanco valora la globalización económica, pero critica lo que denomina "globalismo", entendido como una enorme conspiración progresista. Resulta ante todo un militante enfrentado al feminismo, a la "Agenda LGTB" y el derecho al aborto (Gayozzo, 2022: 320-321). En sus redes sociales defiende además la construcción de un muro que impida la migración haitiana a la República Dominicana, lo que constituye parte de un largo imaginario racista y conspirativo contra la población haitiana (Roniger y Senkman, 2019).

El chileno Axel Kaiser (n. 1981) es abogado por la Universidad Diego Portales, realizó dos maestrías y completó el doctorado en filosofía en la Universidad de Heidelberg. En 2014, un ensayo de su autoría obtuvo el primer lugar en el Hayek Essay Contest de la Mont Pèlerin Society. Fue profesor en la Universidad de los Andes y en la Universidad del Desarrollo y director de la cátedra F.A. Hayek de la Universidad Adolfo Ibáñez, en Chile. En 2012, participó

de la creación de la Fundación para el Progreso, de la cual es director ejecutivo. Ese *think tank* defiende un ideario conservador y neoliberal y se encarga de formar cuadros jóvenes para que lideren lo que consideran que es una batalla cultural contra el estatismo, la izquierda y la derecha insegura (Morales Martin, 2024). Kaiser también es responsable de sociedades que se dedican a brindar asesoría sobre inversiones y el desarrollo de software. Es miembro de la Sociedad Mont Pelerin y columnista de *El Diario Financiero* **y** *El Mercurio*. Entre sus libros, muchos de ellos publicados por *El Mercurio* en Chile o por Unión Editorial en España, se cuentan *El Chile que viene* (2007), *La miseria del intervencionismo* (2012), *La fatal ignorancia. La anorexia cultural de la derecha frente al avance ideológico progresista* (2014) **y** *La tiranía de la igualdad* (2015), *La neoinquisición. Persecución, censura y decadencia cultural en el siglo XXI* (2020), *El papa y el capitalismo. Un diálogo necesario* (2020) y *El economista callejero. 15 lecciones de economía política para sobrevivir a políticos y demagogos* (2022).

Estos intelectuales se interrelacionan a través de su común participación en fundaciones y en redes internacionales en las que confluyen con líderes políticos y empresarios. Por ejemplo, la mencionada Fundación Faro cuanta con un Consejo internacional presidido por Alberto Benegas Lynch (h.) e integrado entre otros por la brasileña Fernanda Ritter y el español Jesús Huerta de Soto. La Fundación para el Progreso se vincula entre otras con el Cato Institute, la Red Atlas y la Fundación Vargas Llosa. La Fundación Atlas para la Investigación Económica ha funcionado desde fines del siglo XX como "nodo central de transmisión de fondos, personal y otros recursos que demanda el flujo transnacional de ideas y políticas neoliberales", y se dedicó activamente a la formación de nuevas redes panamericanas de think tanks de orientación neoliberal (Fischer y Plehwe, 2013). Ariel Goldstein (2024) ha mostrado los modos en que el partido de ultraderecha español Vox ha desarrollado una serie de ideas para construir una "cultura común"

con las derechas radicales latinoamericanas como la de hispanidad, la de una común 'iberosfera' y un anticomunismo cerrado, expresado en su "Carta de Madrid" de 2021. En su conjunto, estas redes e instituciones, junto a la circulación trasnacional de ideas por la web y mediante la industria editorial, han contribuido a vincular y difundir las obras de los intelectuales neoconservadores y a darles homogeneidad y traductibilidad político-cultural.

## Las nuevas ideas conservadoras

Existen varios rasgos ideológicos destacados que distancian estas nuevas ideas conservadoras respecto a sus predecesoras, pero también a sus adversarios actuales. Entre esas innovaciones destacamos cinco:

**Fusión y sumisión ideológica (y muchas veces organizativa) con el neoliberalismo**. Es posible encontrar una enorme coincidencia entre los pensadores conservadores del siglo XXI acerca de la inevitabilidad y la deseabilidad de un camino económico orientado por el neoliberalismo. En ese sentido, detectamos un abandono explícito de los viejos nacionalismo y dirigismo económicos nacidos tras la crisis de 1930 así como de toda perspectiva ligada al corporativismo, que resulta asimilado sin más a estatismo, esclerosis económica o dirigismo. Esa síntesis ideológica se produjo por primera vez en la historia en Chile en 1973 cuando consiguieron alinear sus posturas los economistas neoliberales, los jóvenes militantes neofranquistas del Movimiento Gremialista, la alta oficialidad de las Fuerzas Armadas y los dirigentes conservadores del Partido Nacional, según han mostrado, entre otros autores, Verónica Valdivia (2008). Y si bien el proceso de hegemonía del neoliberalismo dentro del pensamiento conservador no estuvo libre de disputas, en particular cuando los resultados de la economía ofrecían

indicadores muy negativos a inicios de los años ochenta o a fines de los años noventa con el impacto de las crisis financieras internacionales, lo cierto es que fue una síntesis ideológica que se mantuvo casi sin fisuras desde entonces. La convicción de que la única estrategia económica viable y legítima es aquella que pasa por la acción privada y la retirada del Estado forma parte del núcleo duro del conservadurismo latinoamericano desde hace décadas.

La argumentación neoliberal no es nueva: lo novedoso es más bien que concite una adhesión unánime, absoluta y naturalizada por parte de tradiciones políticas de derecha que antaño habían mostrado severas reticencias respecto de la capacidad de los mercados para ofrecer el mejor resultado social y que habrían preferido otras versiones del capitalismo, más regulado, más autárquico a nivel nacional e incluso más respetuoso de las corporaciones. Sergio Morresi (2024) ha denominado "fusionismo" a ese fenómeno de las derechas de nuestros días en que los contenidos católicos, nacionalistas y en muchas ocasiones reaccionarios se articulan sin dificultad con las matrices neoliberales y antiestatistas, y en casos extremos libertarias.

**Occidentalismo.** Durante mucho tiempo el conservadurismo latinoamericano era inseparable de alguna forma de hispanofilia, en algunos casos en una versión de claro tono reaccionario. Los Estados Unidos eran considerados, en particular después de la independencia de Cuba en 1898, la encarnación de una (pre)potencia imperial y del protestantismo, con los cuales no cabían conciliaciones temporales, salvo por la existencia de un enemigo considerado enormemente peor como era el comunismo. La pujanza y el poder de la economía y las armas estadounidenses fueron durante buena parte del siglo XX fuente de recelo tanto como de envidia para las derechas de varios países de la región. Pero desde los años noventa de ese siglo parecen haber desaparecido esas ojerizas entre los pensadores conservadores, que se han dedicado a cultivar más

bien formas de admiración hacia Washington y sus orientaciones en política exterior y económica y los organismos financieros internacionales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional). Ese reencuentro con los Estados Unidos expresa una línea eidética de mayor envergadura como es la exaltación occidentalista y modernizante. Y con ello pasa también a excluir definiciones identitarias que ponían el acento en el origen hispano, la latinidad, la aboriginalidad, la experiencia colonial o, más modestamente, la exclusión de la América anglosajona.

Con ello, el pensamiento conservador adopta otro mapamundi en el que se dibuja un nuevo Occidente que incluye a Japón y a Israel. Simultáneamente, en ese mapa quedan coloreados en tonos que expresan preocupación países de Medio Oriente, Rusia, China, Cuba y los gobernados en su momento por presidentes de la "marea rosa". La reinserción imaginaria de América latina a Occidente va asociada también a una retórica antipopulista (lo que contribuye a y a la vez es producido por el lazo con el neoliberalismo). De allí que muestren adhesión a principios soberanistas y de fuerte nacionalismo. Sus pautas compartidas son

> el rechazo a las normas multilaterales, a la globalización y al cosmopolitismo y a las sociedades abiertas y diversas [...] el rechazo a la inmigración o al cuestionamiento de la diversidad cultural e incluso sexual, sosteniendo que estas agendas son impuestas por élites trasnacionales (López Burian y Sanahuja, 2024).

Como se verá, esa identificación con Occidente tiene zonas de tensión. Una de ellas es que los pensadores neoconservadores latinoamericanos desdeñan un conjunto de derechos de nueva generación (a la identidad de género, al aborto, al matrimonio homosexual) y de preocupaciones internacionales (cambio climático, condena a los golpes de estado) que están bastante consagrados en las democracias occidentales. De hecho, los neoconservadores

entienden que el propio Occidente es objeto de una tensión entre sus verdaderos representantes y los detentadores de una cultura "woke" entre los que suelen ubicar a las ciencias sociales, el Partido Demócrata estadounidense, el Foro Social de San Pablo o el feminismo. Por otra parte, como parte de las redes trasnacionales de las nuevas derechas en ocasiones el occidentalismo es tensionado por las simpatías hacia figuras como Putin y Orban, con los que comparten la adhesión a perspectivas iliberales.

**Desvinculación del catolicismo político.** El conservadurismo latinoamericano y la Iglesia católica tuvieron vínculos casi simbióticos en el siglo XIX. En el siglo posterior ese lazo se complejizó, pero ciertamente no sufrió alteraciones significativas sino hasta que en las décadas de 1960 y 1970 se hicieron evidentes algunas distancias entre las voces conservadoras y los episcopados, entusiasmados en muchos casos con las reformas de base. En el siglo XXI la mayor parte de los escritores conservadores no colocan en el centro de sus preocupaciones el rescate o la promoción de la identidad católica de su país o del continente, aun cuando en varios casos, como los de Márquez y Órdoñez, la matriz de un catolicismo conservador clásico se revela con claridad. En ese sentido, la identidad americana y la del catolicismo parecen transitar caminos menos convergentes que otrora. Postulamos, en ese sentido, una suerte de agotamiento del catolicismo político, y en particular de sus vertientes más integristas. Ello ha derivado en muchos casos no sólo en un abandono de un componente tradicional del catolicismo integrista como era el antisemitismo sino en muchos casos en la adopción de un filo-semitismo indiferenciable del apoyo a Israel como bastión occidental y de la democracia en el Medio Oriente. Resta explorar el diálogo de este proceso con una toma de conciencia sobre la creciente presencia de redes y fieles evangélicos, que ha contribuido a ofrecer una imagen menos sólida sobre el alma católica del continente, pero que también ha ofrecido

una configuración electoral diferente para los partidos de derecha y sus ideólogos, así como los efectos de la asunción por parte del Vaticano de una perspectiva antiliberal y cercana a los enunciados reformistas de los denostados populismos de la región.

¿Cómo se entroncó este proceso con el crecimiento de la población enrolada en iglesias neopentecostales especialmente en países de América central, Perú y Brasil?, ¿cuáles son las afinidades electivas y valorativas que se pueden detectar entre esas religiones y el neoconservadurismo? Estamos hablando de un conjunto enorme, descentralizado y capilar de iglesias neopentecostales que han crecido desde los años ochenta y que se muestran interesadas en cristianizar la vida social, las políticas públicas y la legislación. Según Marco Huaco (2013: 106), son grupos con rasgos fundamentalistas como el literalismo bíblico, el mesianismo de origen norteamericano, una teología de la abundancia y el deseo de retornar a los fundamentos tradicionales e indiscutibles de la doctrina bíblica. Un puente claro entre neoconservadores y estas corrientes bíblicas es la consideración de que el éxito económico es resultado de un esfuerzo individual: por lo tanto, la obtención de una mayor recompensa en el mercado es expresión simultánea de la posesión de un mérito, pero también de la buena voluntad de Dios para con ese hombre. Consecuentemente, la vulnerabilidad social es presentada no como el resultado de sistemas económicos sino de la debilidad moral (en particular la holgazanería) de los pobres. En esta "teología de la prosperidad", garantizar la calidad de vida de las personas es responsabilidad de la familia, en particular de su jefe, y no del Estado. De allí que se preconice la necesidad de reemplazar las formas de la justicia social y las instituciones del Estado de bienestar por el trabajo duro y, en el mejor de los casos, caridad y filantropía.

Tanto neoconservadores como neopentecostales exigen un ajuste y un acercamiento entre los deberes públicos de los ciudadanos y sus obligaciones morales en ámbitos privados. De igual ma-

nera, consideran que la libertad individual de creencias no puede ser total, por cuanto debería participar de un acuerdo ético social mínimo que debería estar plasmado en las leyes nacionales.

**Ruptura con las salidas *manu militari* y reencuentro ambiguo y selectivo con la democracia.** No vamos a encontrar en los autores conservadores loas al fascismo clásico, al franquismo ni el autoritarismo castrense como podían encontrarse en buena parte del siglo XX. En ese sentido, la democracia multipartidaria, con elecciones frecuentes, parece estar fuera de la discusión, al menos de las ideas que se publican. De hecho, aparece recurrentemente valorizada bajo un tono positivo por contraste a los regímenes considerados autoritarios y/o populistas, como Cuba, China, la Venezuela chavista o la Rusia de Putin.

Aunque en general se considera que los gobiernos de extrema derecha de la región como los de Bolsonaro y Milei promueven políticas iliberales y represivas que se encuentran al filo de la constitucionalidad y han avasallado derechos de distintos colectivos desfavorecidos, los intelectuales de esa orientación defienden y valoran esas prácticas, mientras acusan de estar fuera de los límites de la institucionalidad democrática a los llamados "populismos" de la región. El encono se dirige en particular contra los líderes de la "marea rosa" (de hecho, Nicolás Márquez publicó tres libros sobre Hugo Chávez, Evo Morales y Rafael Correa). Y en este proceso de deslegitimación, asimilan sin más a las guerrillas de los años setenta con el altermundismo, el Movimento de los Sin Tierra, el chavismo, el keynesianismo, el ambientalismo y los movimientos LGBTI y por los derechos humanos.

La ausencia de promoción de una nueva dictadura militar no significa condenar a las anteriores dictaduras. De hecho, es posible detectar entre los autores neoconservadores una específica política de memoria respecto de los regímenes de la seguridad nacional de los años setenta, que oscila entre la tradicional invitación al

perdón mutuo entre dos "demonios" y la amnesia colectiva y una promoción apologética, en el marco de una valorización del rol de las Fuerzas Armadas y de seguridad en nuestros días.

**La "batalla cultural".** Como ha señalado Stefanoni (2021) estas nuevas derechas se han embarcado en lo que denominan una "batalla cultural", para lo cual apelan a una épica de la resistencia y una retórica beligerante que parte de una autopercepción de su superioridad moral. Esta "batalla cultural" es teorizada y formulada a partir de autores del amplio campo de las derechas liberales, conservadoras o reaccionarias e incluye desde clásicos de la Escuela austríaca de economía (Ludwig von Mises, Fredrich Hayek y Murray Rothbard) hasta los propios autores latinoamericanos que estamos aquí considerando. Pero también abarca referencias teóricas, intelectuales y políticas del campo de las ciencias sociales y humanas y de posicionamientos asociados a la cultura de izquierdas, como Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Judith Butler, Michel Foucault y, muy especialmente, Antonio Gramsci. Como señaló Saferstein (2024: 116), la "batalla cultural" se configura, se enraíza y materializa menos en dimensiones teóricas que en prácticas sociales concretas que se observan en las disputas y debates que se desarrollan en las redes sociales o en espacios concretos como las escuelas.

Analía Goldentul y Ezequiel Saferstein (2020: 115) han identificado una "culturalización de los conflictos", que se expresa también como una politización de los consumos culturales y mediáticos. A inicios del siglo XXI, preocupaba a estos autores la lucha contra el "marxismo cultural" más que diagnosticar la existencia de una "batalla cultural" contra una supuesta hegemonía de las izquierdas en los medios, la educación y el pensamiento. Esa noción tiene orígenes por fuera del continente, pero aquí fue apropiada y resignificada. Como ha mostrado Saidel (2024), el término se encuentra presente ya en los años setenta en la *nou-*

*velle droite* francesa, pero también dos décadas después está bien distribuida entre los "paleo-libertarios" estadounidenses, convencidos de la necesidad de llevar adelante una lucha de naturaleza metapolítica cuyo propósito último es eliminar al marxismo, la "cultura woke" y el "adoctrinamiento progresista" de la vida pública y privada.

Agustín Laje buscó teorizar este concepto en *La batalla cultural: reflexiones críticas para una Nueva Derecha* (2022) a la par que convocar a las distintas tradiciones de las derechas a aunar esfuerzos en la lucha contra el progresismo. Laje retoma allí los aportes de la Escuela de Frankfurt, Antonio Gramsci, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En ese libro se asigna la función de traductor o mediador, con la capacidad para leer y comprender al adversario, y con ello apropiarse de algunas de sus categorías en beneficio propio (Saferstein, 2024: 125). En *Generación idiota* (2023), Laje llama a sus seguidores a la acción en el marco de la batalla cultural contra el progresismo, a la manera de un emboscado que resiste, pese a la censura en las redes sociales, la marginalidad editorial o la negativa de las instituciones educativas a aceptar sus puntos de vista, alabando a quienes defienden "todo lo que esa cultura de pacotilla dice 'no': a la vida, a la familia, a la patria, a la propiedad, a la libertad [...] La rebeldía se volvió de derechas, y no podía ser de otra manera. La rebeldía consiste en decir 'no' al sistema establecido" (2023: 300).

En un sentido similar, como ha mostrado Rumie (2024), Axel Kaiser ha sostenido que existió una marcada debilidad de la derecha chilena en el campo de la cultura desde el retorno de la democracia que le impidió alterar la hegemonía cultural de la izquierda. Según este diagnóstico, la derecha requiere desarrollar nociones ideológicas y morales que justifiquen por qué el modelo de sociedad "libre" es más justo que el propuesto por la izquierda.

## Ideología de género y conspiración

En el desarrollo de sus impugnaciones los neoconservadores han ido definiendo su propio ideario. Uno de los más recurrentes adversarios es lo que llaman "ideología de género". Con ello expresan un ajuste de cuentas con los gobiernos de la "marea rosa" y la incorporación de una agenda sensible sobre cuestiones de género. Por "ideología de género" entienden a diversos procesos sociales y políticos explícitos y datables como las innovaciones en la legislación (derecho al aborto, protección de las diversidades sexuales, matrimonio entre personas del mismo sexo, educación sexual, etcétera), pero también las mutaciones visibles -y a veces estridentes- producidas en las estructuras familiares y vinculares. Según ha mostrado Gil Hernández (2020), la noción de "ideología de género" fue producida en la década de 1990 por teólogos católicos deseosos de responder al contenido igualitarista y secular de la Conferencia de Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995) sobre sexualidad, familia y procreación. Ese enfoque coloca en el centro de las preocupaciones una restauración de las funciones masculinas y femeninas naturales, así como la absoluta complementariedad entre varones (que cuidan y proveen) y mujeres (que deben ser madres). En ese marco se ubican los libros de Alejandro Ordóñez Maldonado, promotor de los vínculos naturales (incluso animales) entre hombres y mujeres, opuestos al desarrollo de lazos anormales y anti-naturales como los que promovería la "ideología de género" y la "revolución cultural". Pocas expresiones más claras de esta idea que la siguiente:

> El gran reto de la revolución cultural hoy, es disolver los principios y valores sobre los que se funda la familia cristiana, s carácter heterosexual, monógamo, indisoluble y fecundo; son obstáculos que quieren remover a toda costa mediante la aprobación, en principio

> del divorcio, la anticoncepción, el aborto y el matrimonio homosexual, primera fase que está por concluir. Después vendrá la eutanasia y la eugenesia, es una verdadera guerra con una auténtica planificación estratégica, táctica y operativa, desde luego en el esquema gramsquiano adaptado a la realidad presente no será el partido quien forje la opinión, el sentido común y el pensamiento hegemónico, esa función magisterial le corresponde a los organismos multilaterales -ONU, UNESCO, UNICEF, OMS, PNUD- y a una constelación de organizaciones no gubernamentales que son los exclusivos dispensadores de la nueva ortodoxia pública conocida como 'pensamiento políticamente correcto' (Ordóñez Maldonado, 2012: 22).

Una familia liderada por una mujer o con lazos horizontales se les antoja antinatural y antinacional: de allí la intensidad del antifeminismo. Si bien en general, el tono de los neconservadores es fuertemente anti-feminista y contrario a la legalización del derecho al aborto o a la tipificación penal del "femicidio", hay algunas diferencias entre ellos. En el marco de una crítica general al progresismo y al populismo, Gloria Álvarez ha defendido la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo, entre otros ámbitos, en un debate con Agustín Laje desarrollado en 2021 y que está disponible en la plataforma Youtube (https://www.youtube.com/watch?v=uRkKeXxFKlM). Más en general, Álvarez ha criticado abiertamente el poder de las religiones y al machismo, lo que le ha costado que los grupos neopentecostales le retaceen su apoyo (Aguilar de la Cruz, 2019: 60). En un gesto que singulariza a Álvarez dentro de este grupo, denuncia a la misoginia como una forma ilegitima de sometimiento:

> teniendo claro que las instituciones que hemos desarrollado tienen lógicas dentro de nuestra historia, podremos entonces analizar con objetividad cuáles lo han hecho bajo lógicas perversas de do-

> minio y sometimiento —como, en mi opinión, las religiones, la esclavitud o la misoginia— y cuáles, en cambio, se han desarrollado bajo lógicas de justicia y prosperidad, como la libertad, la justicia y el respeto al derecho ajeno (Álvarez, 2019: 31).

La denuncia de la "ideología de género" se conecta con otra que sostiene que existe un complot de enorme envergadura, orquestado por el "nuevo orden mundial" (muchas veces referencia a la ONU, a organismos multilaterales, y a veces al gobierno de Estados Unidos) destinado a evitar el crecimiento demográfico de los países cristianos y a promover un estilo de vida decadente, hedonista, individualista y políticamente correcto. Aunque, a diferencia de sus predecesores de buena parte del siglo XX, el antisemitismo está ausente en la discursividad de esta generación conservadora, los modos retóricos y la estructura de las denuncias remiten sin duda a la idea de una conspiración mundial propiciada por una minoría escondida en las sombras (Cohn, 1988).

## Usos del pasado reciente

Uno de los tópicos sobre los cuales se articula la reflexión de los autores conservadores es un diagnóstico sobre el pasado reciente que se usa para intervenir en el presente. En particular, insisten mucho sobre la necesidad de combatir mentiras y mitologías sobre las dictaduras, que deben ser removidas con espíritu belicoso y militante. La circulación y apropiación de esos discursos muestra que hoy no hay una distancia infranqueable entre juventud y valores autoritarios e incluso pro-dictatoriales (Stefanoni, 2021).

Los conservadores brasileños, en particular Olavo de Carvalho, promovieron la revalorización de la dictadura militar instaurada en 1964 en su país, inspirando un movimiento que llegaría con claridad al ámbito político de la mano del ascenso al poder de Jair Bol-

sonaro, En este camino, tanto el desarrollo económico impulsado por ese régimen cuanto su perfil ordenancista y represor resultan considerados de un modo ampliamente positivo. Axel Kaiser postula que el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973) destrozó la democracia, cometió crímenes, avaló el terrorismo, quiso instaurar una dictadura totalitaria y se alió con la URSS y Cuba. Y por ello no dejó otra alternativa que la instauración de un gobierno militar que, en su óptica, recompuso la economía y restauró la democracia, aunque cometió delitos inexcusables.

A lo largo del siglo XXI se profundizó en las derechas argentinas el reclamo de una "memoria completa" que diera cuenta de las víctimas de los grupos que califican como "terroristas" y que reivindicara la acción de las Fuerzas Armadas y de seguridad en lo que continúan denominando como "guerra contra la subversión". Los autores argentinos aquí considerados no admiten el carácter criminal del régimen instaurado en 1976. De hecho, una de las primeras intervenciones públicas de Laje fue su desempeño como coordinador del "Movimiento por la Verdadera Historia" desde 2006, que nucleaba a jóvenes cordobeses. Éstos impugnaban un relato histórico que consideraban falsificado puesto que significaba el olvido de las víctimas de la acción terrorista y la impunidad de quienes se habían alzado en armas para imponer una dictadura comunista. Esta fue la orientación del libro que publicó a los 22 años, *Los mitos setentistas. Mentiras fundamentales sobre la década de los 70* (2012), pensado como un material de enseñanza escolar que ofrecía una "historia completa" que contrarrestara la bibliografía oficial. Simultáneamente, en *La mentira oficial. El setentismo como política de Estado* (2007) Nicolás Márquez sostuvo sin ambages que "no hubo ningún 'genocidio'" ni "tampoco existieron 'crímenes de lesa humanidad' ni 'terrorismo de Estado' alguno", de la misma manera que "el número de 'desaparecidos' es matemáticamente igual al de terroristas abatidos [...] salvaguardando excepciones inherentes a toda guerra y metodologías reprochables, el margen de

error en el blanco fue virtualmente nulo". Estas posiciones se han mantenido y profundizado, ya que forman parte central del dispositivo de combate librado contra las izquierdas por la hegemonía cultural y política. Quizás es posible encontrar allí una pista para explicar la debilidad de la corriente neoconservadora en México, que no puede ofrecer el revisionismo histórico de ningún régimen ni encuentra espacio para el despliegue de una agenda de política internacional excesivamente afín a los intereses estadounidenses.

## Reflexiones finales

Los neoconservadores ofrecen un conjunto de propuestas ideológicas que rechazan buena parte de los consensos que acompañaron la segunda mitad del siglo XX. Recelan de la gravedad de los problemas ambientales y desdeñan la autoridad científica para diagnosticarlos. Descreen de que existan formas de opresión y de violencia sistemática sobre las mujeres y las minorías sexuales. Desconfían de cualquier mecanismo estatal o solidario de compensación, de equidad o de provisión de servicios y bienes destinado a aminorar los problemas generados por el capitalismo y la vulnerabilidad social. Alaban el funcionamiento auto-regulado del mercado que podría producir un orden justo, natural y objetivo entre personas cuya desigualdad es merecida e inevitable. Y a la vez ponderan la inviolabilidad de la soberanía nacional frente a cualquier reclamo de respeto a los derechos humanos.

Encontramos en los autores neoconservadores algunas similitudes estilísticas (y a veces temáticas) con las doctrinas e ideas que Pierre-André Taguieff (1992) ha llamado "el nacionalismo de los nacionalistas" para hacer referencia a la extrema derecha francesa de fines del siglo XIX. Se trata de lecturas que denuncian la existencia de un complot de larga duración, responsable por la pasmosa decadencia moral, económica y cultural en que se encontraría

su sociedad. Ese complot es impulsado por un "enemigo interno" perenne y todopoderoso que está fuertemente transnacionalizado. El diagnóstico decadentista no es meramente un llanto amargo sino un llamado a la acción urgente e impostergable a restaurar, depurar y renovar la entidad política y cultural nacional supuestamente amenazada, en este caso por el "Nuevo Orden Mundial", "elegebetismo" o el "lobby gay". La denuncia sobre la conspiración del "nuevo orden mundial" guarda numerosas similitudes formales y retóricas con el tradicional discurso del antisemitismo de fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, convencido de la existencia de un Sanhedrín que digitaba las finanzas internacionales y sometía a los pueblos cristianos a su dominio.

Al igual que el "nacionalismo de los nacionalistas", los neoconservadores ofrecen una auto-imagen muy positiva, que se puede asimilar a la de los cruzados: una minoría valiente, pura que enfrenta una tarea tan necesaria como titánica, por depurar un mundo de herejes e impíos y con los que no es posible ningún tipo de transacción. A diferencia de las derechas tradicionales, los neoconservadores ya no le asignan la misión antidecadencial a las Fuerzas Armadas ni a la curia católica sino a "la gente" o al "mercado". Su narrativa anti-globalización se encarniza contra toda tentativa de universalizar los derechos humanos o de aceptar la existencia de tribunales o de entidades regulatorias de alcance supra-nacional que sancionen las violaciones a esos derechos. En efecto, aunque estas nuevas derechas se declaran favorables a la globalización en términos económicos, rechazan fuertemente cualquier tentativa de regulación supra-nacional de la política pública nacional en materia ambiental o de prevención de la violencia de género, por ejemplo.

Otro punto innovador lo constituye el juvenilismo de esta corriente, expresada en distintas dimensiones. En primer lugar, la edad de los propios autores, a quienes le llega reconocimiento a edad temprana (en sus treintas). Pero también juvenilismo de su

público consumidor de libros y asistente de sus conferencias. Y finalmente, juvenilismo que se deja ver en el uso de redes y medios digitales de difusión en los cuales predominan generaciones más jóvenes. Se trata de un proceso de identificación y toma de conciencia generacional que se expresa también con un gesto de ruptura y de intransigencia respecto de adultos mayores y de otras juventudes a las que se tiene por corrompidas, anticuadas y extraviadas.

## Referencias bibliográficas

Aguilar de la Cruz, H. (2019). Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina. *Religiones latinoamericanas*, 3, 39-64.

Bell, D. (2006 [1977]). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Cohn, N. (1988). *El mito de la conspiración judía mundial*. Buenos Aires: Milá Editor.

Fischer, K. y Plehwe, D. (2013) Redes de think tanks e intelectuales de derecha en América Latina. *Nueva Sociedad,* 245.

Gayozzo, P. (2022). Agustín Laje y el Neo-Conservadurismo Latinoamericano de derecha. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 1(29), 306-344.

Gil Hernández, F. (2020). La guerra contra 'el género' y los acuerdos de paz. *LASA Forum,* 2(51), 32-36.

Goldentul, A. y Saferstein, E. (2020). Los jóvenes lectores de la derecha argentina. Un acercamiento etnográfico a los seguidores de Agustín Laje y Nicolás Márquez. *Cuadernos del Centro de Estudios de Diseño y Comunicación*, 112, 113-131.

Goldstein, A. (2024). La internacional reaccionaria y su influjo sobre América Latina. *Ecuador Debate*, 122, 163-178.

Huaco, M. (2013). *Procesos constituyentes y discursos contra-hegemó-*

*nicos sobre laicidad, sexualidad y religión: Ecuador, Perú y Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO.

Kessler, G., Vommaro, G. y Paladino, M. (2022). Antipopulistas reaccionarios en el espacio público digital. *Estudios Sociológicos,* 40-120.

López Burian, C. y Sanahuja J. A. (2024). Los neopatriotas latinoamericanos. *NACLA Report on the Americas*, 56(1).

Morales Martín, J. J. (2024). Movimiento libertario y profetas del mercado en el Chile actual. Las ideas de Axel Kaiser. *Cadernos Prolam/USP-Brazilian Journal of Latin American Studies,* 23-48, 109-143.

Morresi, S. (2024). Ni liberales ni libertarios: fusionistas. *Nueva Sion* https://nuevasion.org/archivos/40053

Pereira, T. y Saferstein, E. (2024). A nova direita e os livros: autores, editoras e bestsellers de direita no Brasil e na Argentina. *Cadernos Prolam/USP-Brazilian Journal of Latin American Studies*, 23(48), 77-108.

Roniger, L. y Senkman, L. (2019). *América Latina tras bambalinas: teorías conspirativas, usos y abusos*. Pittsburgh: LASA.

Rumie, S. (2024). Intelectuales de derecha y nueva *intelligentsia* humanista en Chile. *Revista Mexicana de Sociología*, 84(2), 413-442.

Saferstein, E. (2024). De los márgenes al *mainstream*. Agustín Laje y la 'batalla cultural' de las derechas radicalizadas. *Letras*, 95, 114-134.

Saidel, M. L. (2024). La batalla cultural contra la 'ideología de género' en Sudamérica. Una aproximación desde Axel Kaiser y Agustín Laje. *Millcayac*, XI(20).

Salvi, V. (2012). *De vencedores a víctimas. Memorias militares sobre el pasado reciente en la Argentina.* Buenos Aires: Biblos.

Stefanoni, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*.

Buenos Aires: Siglo XXI.
Taguieff, P.-A. (1992). El nacionalismo de los 'nacionalistas'. El problema para la historia de las ideas políticas en Francia. En P.-A. Taquieff y G. Delannoi (Eds.). *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidos.
Valdivia Ortiz de Zárate, V. (2008). *Nacionales y gremialistas. El parto de la nueva derecha política chilena. 1964-1973*. Santiago: Lom Ediciones.

**Obras del pensamiento neoconservador**

Álvarez, G. (2017). *Cómo hablar con un progre*. Barcelona: Deusto.
Álvarez, G. (2019). *Cómo hablar con un conservador*. Buenos Aires: Ariel.
Álvarez G. y Kaiser, A. (2016). *El engaño populista. Por qué se arruinan nuestros países y cómo rescatarlos.* Buenos Aires: Ariel.
Ángel Aponte, S. (2018). *Un movimiento católico contra la ideología de género y la subversión cultural: Solidaridad.* Bogotá: Movimiento de Católicos Solidaridad.
Ángel Aponte, S. (2019). *La amenaza de la ideología de género. Principal arma para la destrucción de Occidente.* Bogotá: Movimiento de Católicos Solidaridad.
Carvalho, O. de (1995). *O Jardim das Aflições: de Epicuro à ressurreição de Cesar*. Rio de Janeiro: Diadorim.
Carvalho, O. de (1996). *O Imbecil Coletivo. Atualidades inculturais brasileiras*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade.
Carvalho, O. de (2013). O *mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. São Paulo: Record.
Carvalho, O. de y Dugin, A. (2012). O*s EUA e a Nova Ordem Mundial.* São Paulo: Vide Editorial.
Giulliano Ferreira dos Santos, T. (Org.) (2017). *Desconstruindo Paulo Freire*. Porto Alegre: História Expressa.
Giulliano Ferreira dos Santos, T. (2019). *Desconstruindo (ainda*

*mais) Paulo Freire*. Porto Alegre: História Expressa.
Kaiser, A. (2007). *El Chile que viene*. Santiago: Editorial Maye.
Kaiser, A. (2012). *La miseria del intervencionismo.* Madrid: Unión Editorial.
Kaiser, A. (2014). *La fatal ignorancia. La anorexia cultural de la derecha frente al avance ideológico progresista*. Santiago: Democracia y Mercado.
Kaiser, A. (2015). *La tiranía de la igualdad*. *Por que´el proyecto de la izquierda destruye nuestras libertades y arruina nuestro progreso*. Santiago de Chile: El Mercurio.
Kaiser, A. (2020). *El papa y el capitalismo. Un diálogo necesario*. Madrid: Unión Editorial.
Kaiser, A. (2020). *La neoinquisición. Persecución, censura y decadencia cultural en el siglo XXI.* Santiago de Chile: El Mercurio.
Kaiser, A. (2022). *El economista callejero. 15 lecciones de economía política para sobrevivir a políticos y demagogos*. Buenos Aires: Ariel.
Laje, A. (2012). *Los mitos setentistas: mentiras fundamentales sobre la década del 70*. Buenos Aires: Unión Editorial.
Laje, A. (2016). *Generación idiota. Una crítica al adolescentrismo*. Buenos Aires: Hojas del sur.
Laje, A. (2022). *La batalla cultural. Reflexiones críticas para una nueva derecha.* Buenos Aires: Hojas del sur.
Laje, A, y Márquez, N. (2013). *Cuando el relato es una farsa: La respuesta a la mentira kirchnerista*. Buenos Aires: Contra Cultura.
Laje, A. y Márquez, N. (2016). *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Buenos Aires: Unión.
Laje, A. (2023). Generación idiota. Una crítica al adolescentrismo. Buenos Aires: Hojas del sur.
Márquez, N. (2004). *La otra parte de la verdad. La respuesta a los que han ocultado y deformado la verdad histórica sobre la década del 70 y el terrorismo*. Edición del autor.
Márquez, N. (2007). *La mentira oficial. El setentismo como política de Estado*. Mar del Plata: Grupo Unión.

Márquez, N. (2008). *El Vietnam argentino: La guerrilla marxista en Tucumán*. Buenos Aires: Edición del autor.

Márquez, N. (2009). *El canalla: La verdadera historia del Che*. Buenos Aires: Edición del autor.

Márquez, N. (2017). *La máquina de matar. Biografía definitiva del Che Guevara*. Buenos Aires: Grupo Unión Editorial.

Márquez, N. (2020). *La guerra civil argentina: Los '70 que oculta la corrección política*. Buenos Aires: Grupo Unión Editorial.

Ordóñez Maldonado, A. (2003). *Hacia el libre desarrollo de nuestra animalidad*. Bucaramanga: Universidad de Santo Tomás.

Ordóñez Maldonado, A. (2012 [2006]). *Ideología de género. Utopía trágica o revolución cultural.* Jalisco: Asociación Pro Cultura Occidental.

Ordóñez Maldonado, A. (2007). *El nuevo derecho, el nuevo orden mundial y la revolución cultural*. Bogotá: Ediciones Doctrina y Ley.

Polanco, J. (2022). *Hablemos claro. Reflexiones críticas a la actual política dominicana.* Santo Domingo: Ediciones Enriquillo.

Polanco, J. (2018, 4 de mayo). Opinión: La juventud dominicana, en una sociedad abusada. En *Lo que sucede.* https://www.loquesucede.com/opiniones/opinion-la-juventud-dominicana-en-una-sociedad-abusada-por-juan-polanco/

Polanco J. y Severino, J. (2020). *Partidos políticos y su papel en el proceso democrático durante la Tercera República*. Santo Domingo: Ediciones Enriquillo.

Polanco, J. y Reyes Arias, J. (2024). *Puntualizaciones sobre la Primera Intervención Norteamericana en la República Dominicana (1916-1924)*. Santo Domingo: Ediciones Enriquillo.

# Capítulo IV
# Pensamiento sobre asuntos internacionales y mundiales

*Silvia T. Álvarez, Eduardo Devés*

## Introducción

Los estudios sobre cuestiones internacionales y mundiales en América Latina y Caribe (ALC) constituyen un campo intelectual que ha crecido enormemente desde la última década del siglo XX. A partir de entonces, se produce un notable aumento en la producción científica, los programas de investigación, los estudios de grado y posgrado así como nuevos diálogos interdisciplinarios, impulsados por la necesidad de explicar los cambios que se producen en el contexto de la posguerra fría y la globalización bajo el liderazgo de Estados Unidos, donde la democracia liberal, los derechos humanos y el mercado se presentan como supuestos principios rectores de carácter universal.

El Nuevo Orden Mundial así constituido, sin embargo, con el tiempo, encuentra un campo cada vez más amplio de críticas, particularmente porque en nombre de la libertad y la interdependencia rige un mundo cada vez más desigual, mientras se asiste al protagonismo de otros estados como el bloque de los BRICS (Brasil,

Rusia, China, Sudáfrica) que ponen en escena un sistema político plural no inscripto en los cánones homogeneizadores de Occidente. Asociado a esta incipiente reconfiguración del orden mundial, se extiende el protagonismo de una multiplicidad de actorías que, especialmente a través de redes, ponen en evidencia la complejidad de un sistema atravesado por propuestas que buscan constituir mundos alternativos y diversos.

En este contexto, adquieren importancia dos vías de abordaje que se asocian, complementan o confrontan entre sí: por un lado, la influencia o importación del conocimiento hegemónico del centro que la periferia transforma y adapta al contexto local y, por otro, la revisión de marcos teóricos elaborados desde América Latina en el siglo anterior o la formulación de nuevos mapas analíticos (ver Tickner, 2012: 164 y ss.). Son estos últimos los que reciben en especial la influencia de diversas actorías -mujeres, afrodescendientes e indígenas, entre otras- que buscan configurar nuevas lecturas de la realidad. Refiriéndose principalmente al Brasil, aunque cabe como reflexión ampliada al ámbito latinoamericano, Marcello de Assunção señala que

> O campo das Relações Internacionais está profundamente imbricado a este processo de reformulação dos currículos e de tensionamento da supremacia racial branca ao qual experenciamos no ambiente universitário brasileiro. [...] O debate sobre o racial e as suas intersecções e dentro deste escopo questão fundamental não só da renovação dos objetos, mas do confronto a própria memória disciplinar das Relações Internacionais (2023: 12-13).

De esta manera, renovadas o nuevas lecturas se inscriben en la crisis de los paradigmas, en directa relación a cambios en el sistema donde se presentan las tensiones entre la globalización y la fragmentación; el estado nación y su entramado pluricultural; los postulados universalizantes de la modernidad y las lecturas locales

situadas; la unicidad del sistema internacional y el protagonismo de actores sociales; así como las agendas políticas y aquellas propias de los efectos que los cambios 'civilizacionales' producen en el medio ambiente. En este marco, adquieren nueva relevancia los estudios que analizan a América Latina desde dimensiones globales y regionales, recuperando las categorías de centro-periferia y la geopolítica, así como adoptando la noción del Sur global como 'espacio' de pertenencia. Se presentan así lecturas glocales que apuntan a diagnosticar el lugar de la región en un sistema internacional donde se reconocen nuevos protagonistas y desafíos que requieren marcos de análisis específicos.

A partir de este registro, el capítulo se focaliza en seis temas que refieren a los siguientes ejes: globalización; condición periférica, pensar desde el Sur; pluralidad de actorías; geopolítica; marcos teóricos-conceptuales, y cambio climático-calentamiento del planeta. Este esquema expositivo tiene la intención de reconocer las lecturas del planeta como un espacio común e interconectado; las espacialidades que se reconocen en este; las propias relaciones de poder en juego en dichas espacialidades; y los nuevos sujetos sociales que contribuyen a nuevos mapas eidéticos. Cierran el capítulo el abordaje particular de uno de los principales desafíos que permiten identificar las tensiones entre la dimensión global y periférica, así como el rol de nuevos sujetos para, finalmente, a modo de evaluación general reconocer los mapas analíticos que dominan en el siglo XXI.

## Globalización

El tema de la globalización es el más importante en los debates sobre lo mundial hacia el 2000, funcionando como una bisagra que cierra el siglo XX y abre el XXI. Los enfoques, con distintas valoraciones de carácter crítico, van desde aquellas perspectivas

que conciben la globalización como un fenómeno inédito que se origina hacia la segunda mitad del siglo XX, o como un proceso de carácter histórico de décadas y hasta siglos, asociado a la conquista y colonización de América en el marco de la emergencia del capitalismo.

Como fenómeno inédito, el chileno Jorge Larraín aborda la globalización en su carácter de un proceso multidimensional que debe ser analizado en sus facetas positivas y negativas para la sociedad, poniéndola en relación con las identidades culturales para reconocer el fenómeno en su homogeneidad y heterogeneidad (2005). Por su parte, el argentino Néstor García Canclini, teniendo también como foco estas últimas dimensiones, considera que la globalización genera procesos de estratificación, segregación y exclusión; y debe ser abordada teniendo cuenta su vinculación con la existencia de múltiples hibridaciones que dan por tierra una imagen homogeneizadora, creando además nuevas formas de dependencia y subordinación, todo lo cual plantea la necesidad de identificar su carácter glocal (2000).

Como un proceso de carácter histórico, el argentino Aldo Ferrer, en su *Historia de la globalización. Origen del Orden Mundial* (1996), plantea el tema desde la larga duración en un recorrido temporal que se retrotrae a la conquista de América por parte de los estados modernos, en el marco de la apertura marítima del comercio europeo con el extremo Oriente. Para este autor, todo ello resultó motor de un Nuevo Orden Mundial configurado por un sistema capitalista de proyecciones planetarias donde se encuentran las claves del desarrollo del centro y subdesarrollo en la periferia. En ocasión de la reedición de su libro, ya transcurrida la primera década del siglo XXI, sostiene que "lo que ha cambiado, en la actualidad, respecto del patrón histórico de la globalización [...] es nada menos que la emergencia de China, India y otros países del espacio Asia-Pacífico, como un centro que comparte el liderazgo de desarrollo en la economía mundial y está transformando las

redes de la globalización y el comportamiento del sistema internacional" (2013 [1996]: 11).

Teniendo en cuenta también la conquista de América como punto de partida de una etapa histórica signada por una trama global, el peruano Aníbal Quijano identifica a la colonialidad del poder como matriz explicativa. Esta refiere a un elemento constitutivo del patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista que se perpetúa hasta el presente y se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población (2000: 1). En sus palabras: "Por sus características, en la historia conocida éste fue el primero de los patrones de poder con carácter y vocación global. En ese sentido, lo que ahora se llama "globalización" es, sin duda, un momento del proceso de desarrollo histórico de tal patrón de poder, quizá el de su culminación y de su transición, como varios ya han sugerido" (2). Esta globalización es descripta como una reconcentración de la autoridad pública mundial, que tiene lugar en el centro, representada por un bloque imperial mundial integrado por los estados nación y corporaciones multinacionales asociados con las instituciones de control y administración del capitalismo financiero (13).

En relación con esta lectura, Arturo Escobar cuestiona la perspectiva de la globalización como imperio de la espacialidad de carácter universal y abstracto (2000: 69) que radicaliza el proceso iniciado con la misma modernidad capitalista eurocentrada, para dar centralidad a la categoría de lugar que concibe "como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida y nunca fija" (2000: 68). Implica también la necesidad de "desplazarse" desde la globalización hacia la planetarización. Por ello, este autor colombiano prefiere referirse a "un proceso de planetarización articulado en torno a una visión de la Tierra como un todo viviente que está siempre emergiendo de un ensamblaje de elementos y relaciones biofísicas, humanas y espi-

rituales que hacen el pluriverso, desde la biosfera y la mecanosfera a la noosfera" (Escobar, 2012: 53).

La interpretación de la globalización, en clave pluriversal, puede ser reconocida en el Foro Social Mundial realizado en Porto Alegre en 2001. Esta última, se contrapone a una globalización a la que asigna un carácter capitalista, dirigida por corporaciones mundiales, gobiernos e instituciones internacionales con la complicidad de gobiernos nacionales. Se expresa en su *Carta de Principios* como "Otro mundo es posible" y "construcción alternativa", bajo la forma de una articulación de redes informales basadas en la participación popular activa, de carácter plural, y se dirige a alcanzar modelos sustentables de desarrollo humano. Allí se plantea que su objetivo es que prevalezca "una globalización solidaria que respete los derechos humanos universales, así como todos los ciudadanos de todas las naciones y al medio ambiente, sobre la base de los sistemas democráticos e instituciones internacionales al servicio de la justicia social, la igualdad y la soberanía de los pueblos".

## Condición periférica, pensar desde el Sur

Con la narrativa sobre la globalización, en tanto espacio común a escala planetaria, en los años 1990s, se pone en cuestión la explicación del mundo en clave centro-periferia. Sin embargo, esta última vuelve a adquirir protagonismo en el siglo XXI por la propia desmitificación de aquella narrativa, la denuncia de asimetrías en el plano internacional, la profundización de la desigualdad y la nueva centralidad de los estados.

Es así como se retoman lecturas ligadas a los procesos de descolonización y configuración del Tercer Mundo en el marco de la Guerra Fría, los debates sobre el imperialismo-antimperialismo de los años 1920s; las relaciones centro / periferia y la descolonización en tiempos del tercermundismo entre los 1950s y 1970s; y,

por último, el debate sobre América Latina y la globalización en el fin del milenio.

Los estudios abordan la condición periférica, en clave estatal e interestatal; la relación con los centros y con el sur global y, por extensión, el cuestionamiento al eurocentrismo y "nordatlanticentrismo", la subalternidad epistémica desde el Sur, así como las condiciones y las agendas de este pensamiento, De esta manera, la noción de periferia se articula con el concepto de Sur global, como una entidad física y simbólica, más allá de las geografías, que supone formas diversas de dependencia y subordinación de un Norte que escuda su proyección de dominación mundial bajo las formas de la globalización.

Desde la perspectiva de la periferia como expresión del colonialismo interno a los estados, es importante recuperar la revisión de Pablo González Casanova. El sociólogo mexicano, que había introducido y elaborado el término en los años 1960s, destaca la importancia que esta categoría tiene para el siglo XXI al entender que debe ser incluida en cualquier análisis que parta de lo local a lo global, en una trama que la vincule con el colonialismo transnacional e internacional. En sus palabras:

> Si los fenómenos de colonización externa en los inicios del capitalismo fueron el origen del imaginario eurocentrista y anti-imperialista que no dio el peso que tenía al colonialismo en el interior de los Estados-Nación, hoy resultaría del todo falso un análisis crítico y alternativo de la situación mundial o nacional que no incluya al colonialismo interno (2003: 22).

En una lectura que también apunta al interior de los estados, ciertas zonas como la amazónica, son analizadas como «extrema periferia» según el geógrafo colombiano Camilo Domínguez (2005: 279), y la brasileña Gisela Guevara (2023: s/p). Esta última se refiere a la concepción de un "Otro amazónico" que "al ser

estigmatizado como 'subdesarrollado', ha impedido a los pueblos originarios desenvolver un sentido de pertenencia a un espacio más amplio, la nación, lo cual fomentó procesos de periferización, como los que se dieron en la selva amazónica".

En el mismo sentido procesual, el internacionalista chileno Raúl Bernal Meza emplea los conceptos periferización y re-periferización a los fines de analizar las consecuencias que, para América Latina, tienen las relaciones económicas con China, al mantenerse como exportadora de producción primaria y materias primas y, por tanto, dependiente del capitalismo mundial. Desde esta lectura, sostiene que

> "la periferización corresponde a la continuidad de la condición de atraso de aquellas economías que habían hecho progresos para abandonar la situación periférica, con procesos de industrialización primaria, que regresaron al estadio anterior como consecuencia de la especialización productiva; mientras que la reperiferización de las economías más industrializadas —Brasil y Argentina— es el retorno a una condición primaria" de exportadoras de materias primas" (2021: 290-291).

Asociada a la idea de periferización, se encuentran aquellos estudios que recuperan la noción de periferia para articularla y transformarla en la noción de Sur global. Así, Fernando Estenssoro se interroga sobre la pervivencia de la división entre un Norte y un Sur Global, como categorías capaces de interpretar el escenario internacional debido a la declinación relativa de Estados Unidos y la emergencia de países asiáticos y China e particular (15). Es en el marco de este planteo que el autor chileno introduce la noción de Sur absoluto como una categoría de análisis que, a modo de hipótesis, representaría a futuro, para América Latina, la posibilidad de continuar siendo "subordinada y en un permanente estado de 'en vías de desarrollo'" (2023: 21).

Ya en el plano de pensar desde el Sur en una lectura epistémica, se presenta un campo de análisis que se dirige a problematizar el 'lugar' que ocupa la disciplina de las Relaciones Internacionales de la Periferia en el Centro, tradicional 'productor' de teoría. Es el caso del haitiano Louis Fouchard (2023: 21-22), quien plantea que los conceptos Tercer Mundo, periferia y Sur global son empleados para aludir a los países de África, Asia y América Latina "é uma denominação simbólica destinada a capturar o semblante de coesão que surgiu quando antigas entidades coloniais se envolveram em projetos políticos de descolonização e avançaram para a realização de uma ordem internacional pós-colonial".

La periferia, que en sus orígenes se distinguía por una clara dimensión geográfica y económica, adquiere aquí una dimensión cultural y simbólica más vinculada a los lugares de enunciación de autorías que se posicionan desde ese lugar y plantean los desafíos que implica asumir lecturas propias y lograr un reconocimiento de parte del Centro. En este sentido, resulta relevante la mirada de Arlene Tickner, para quien la dinámica que caracteriza las relaciones centro-periferia en la disciplina de las Relaciones Internacionales está dada por mecanismos sociales que reproducen las fuerzas de poder político (vehiculiza por el mainstream estadounidense) y las formas en que las comunidades periféricas se sitúan en relación con las Relaciones Internacionales que denota un carácter estructural de carácter (neo) imperialista. Para la colombiana:

> Una de las paradojas es que la estructura centro-periferia que caracteriza a las RRII globales, en la que participan activamente académicos e instituciones de ambos lados, hace que operar 'detrás' o 'dentro' del campo sea contraproducente en muchos sentidos. Por lo tanto, una de las alternativas que se plantean para desarrollar una erudición, y en particular una teoría, que resulte significativa para comprender (y transformar) la política mundial es ir 'más allá' de las fronteras disciplinarias y de sus principales agentes (2013: 629).

En un planteo de carácter ontológico dirigido a desoccidentalizar la disciplina de las Relaciones Internacionales, Claudio Coloma (2022) propone restituir la noción de antagonismo para plantearla no solo en relación a la cuestión centro periferia sino también para considerarla en el plano de las relaciones inter periféricas. En palabras del investigador chileno: "el antagonismo nos ayuda a entender que la disyuntiva periférica implica necesariamente una lucha política que se libra en el campo de las ideas" (29).

En este sentido, cuadra destacar, desde Brasil, la actualidad de las ideas de Samuel P. Guimaraes, quien da inicio a su libro, *Cinco Siglos de Periferia,* observando el aislamiento y 'desconocimiento' existente entre estos estados, lo cual evidencia la necesidad profundizar los significados implicados en la noción de periferia más allá de considerarla exclusivamente en clave antagónica con el centro:

> Las sociedades periféricas se encuentran aisladas entre sí y se ven unas a otras a través de los ojos vigilantes de los países centrales. El hecho de verse unas a las otras por 'ojos de terceros' es patente cuando se verifica la escasez e incluso la inexistencia de estudios nacionales de un país periférico sobre aspectos de otro. Mientras tanto, es notorio el esfuerzo permanente de los países centrales de estudiar la periferia y formular sobre ella sus propias visiones, como herencia de las necesidades de control del período colonial, visiones que son difundidas y absorbidas por la propia periferia (2005: 17).

## Pluralidad de actorías

El protagonismo en la política internacional o transnacional de las bases sociales es sensible en América Latina a partir del levantamiento de Chiapas en1994. En el marco de este movimiento y el

subsecuente Foro Social Mundial en 2001, se visibilizó un "lugar de emergencia para un pensamiento latinoamericano en asuntos mundiales. Allí se desarrollaron cuestiones como: la acentuación de la dimensión "planética" por sobre la dimensión "política" y la constitución de un movimiento global, el altermundialismo y, quizás, de una suerte de nueva "Internacional Socialista" global" (Devés, 2024: 291). En tal sentido, se observa también el carácter integracionista de estas actorías que Andrés Serbin (2002) caracteriza como una configuración de actores y de agendas con rasgos propios, dados por sus diversas trayectorias, preparación, naturaleza de sus integrantes y grados de participación, a lo que agrega el componente adicional de que su empoderamiento constituye un elemento fundamental en el desarrollo y la profundización efectiva de los procesos de integración regional en un marco democrático.

Tales actorías presentan dos rasgos fundamentales. Por un lado, su heterogeneidad étnico-social y, por otro, su protagonismo como formuladoras de nuevas configuraciones teórico/conceptuales a partir de su accionar político. Dentro de ellas se encuentran pueblos originarios, afrodescendientes, mujeres, campesinos y académicos que reconocen problemáticas y metas a partir de la propia historia del continente americano en clave de ancestralidad crítica al modelo occidental.

El accionar de estas actorías se caracteriza por su carácter transnacional o transfronterizo y estas se expresan, principalmente, bajo dos formas: por un lado, movimientos sociales, redes con proyecciones regionales o globales y, por otra, acciones paradiplomáticas con proyecciones interestatales. De esta manera, se presentan como formas horizontales de hacer política local-transnacional frente a problemáticas globales comunes y como creadoras/portadores/transmisoras de andamiajes analíticos alternativos en tensión/diálogo con otras formas de concebir la política estatal y la globalidad. Al constituirse en actores transnacionales portadores

de pensamientos alternativos, también contribuyen a nuevas teorizaciones en el campo de las Relaciones Internacionales en clave de revisión crítica de estas últimas (Álvarez, 2024: 153-163).

Expresiones colectivas de las diversas actorías se encuentran, entre otras, en la Alianza para la Soberanía Alimentaria; la Red transfronteriza para la Defensa de los Territorios Ancestrales; la Organización Negra Centroamericana; la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo-La Vía Campesina; Amigos de la Tierra de América Latina y el Caribe; la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica; la Coordinadora Andina de las Organizaciones Indígenas; la Red de Mujeres Afro-Latinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora; la Alianza Estratégica de Afrodescendientes, la Red de Jóvenes Indígenas de América Latina y el Caribe; la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad en América Latina; la Articulación Regional Afrodescendiente en América Latina y el Caribe; la Red de Mujeres Afro-Latinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora; o la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales.

Las declaraciones que surgen de las deliberaciones de tales agrupaciones, ejemplifican la naturaleza de sus aportes en materia de ideas. Así, con ocasión de la tercera Conferencia continental de la Alianza por la Soberanía de los Pueblos de América Latina y el Caribe (Santiago, 2024)[1] se sostiene que:

> ... reafirmamos los principios que rigen nuestra visión [...] la solidaridad, la igualdad con justicia social, política, económica y ambiental; el respeto a la dignidad humana y a las relaciones horizontales de poder; la autonomía de decisión y acción; el apoyo mutuo;

1 Puede encontrarse la declaración completa en https://phmovement.org/es/3ra-asamblea-de-la-alianza-continental-de-los-pueblos-de-latam-por-la-soberania-alimentaria

> la revalorización de los conocimientos ancestrales; el Buen Vivir y el cuidado como centro de la reproducción de la vida. Ratificamos que la agroecología es la solución para garantizar la soberanía alimentaria de nuestros pueblos.

Mención aparte merecen las prácticas representadas por la diplomacia. Aquí cabe destacar los conceptos de "diplomacia de los pueblos" desarrollado por el boliviano Rafael Bautista o diplomacia indígena", por el colombiano Gabriel Arévalo Robles o los autores chilenos Gonzalo Álvarez y Cristián Ovando, quienes en el estudio de la paradiplomacia, sostienen que "we examine how indigenous peoples, cross-border practices not only exceed state boundaries, but potentially challenge the very assumptions that shape the international order through the introduction of their independent worldviews, purposes, and mechanisms of intercommunity relations" (2022: 2).

De esta manera, pueden reconocerse dos bases de formulaciones eidéticas. Aquellas que forman parte de la ancestralidad de los pueblos originarios y aquellas que se formulan en el presente. En ambos casos, se trata de visibilizar o desarrollar formas alternativas a la concepción secular de las relaciones internacionales y mundiales provenientes del centro. En este sentido, las principales formulaciones atañen a visiones alternativas al estado nación, la soberanía, la diplomacia y el capitalismo que encierran distintas formas de participación y/resistencia. Así, algunos ejemplos son las nociones de Estado plurinacional, soberanía de los pueblos, soberanía alimentaria y buen vivir.

En el campo de los enfoques aportados por las diversas actorías, cabe destacar también a los feminismos alternativos que emergen de tales matrices, mientras otras, como el indianismo son objeto de nuevas revisiones[2]. Todas ellas buscan indagar en las vías hori-

2 Ver *El desarrollo de los feminismos y Pensamiento de las intelectuali-*

zontales de la política de carácter transnacional enraizadas en los actores subalternos, desde una perspectiva geográfica y cultural, subalternizada y contrahegemónica en la que se plantea una legitimidad alternativa civilizatoria.

No obstante, nuevamente, no se trataría de poner frente al pensamiento occidental un cuerpo monolítico de ideas como contrahegemonía. La diversidad del propio pensamiento al interior de la periferia o el Sur global que plantean actores sociales sería medular. Como observa el aymara Simón Yampara, desde Bolivia:

> Eu posso falar a partir da relação colonizadores-colonizados, mas me parece mais difícil falar a partir da relação Norte-Sul. Com essa relação, acredito que ainda é necessário ter cuidado, porque ela propõe problemas de tipo identitário, de tipo de saber como conhecer realmente o Sul, porque não creio que o Sul antes de 1825 era a Bolívia, nem a América era a América. Creio que aí temos que buscar alguns elementos para que realmente se possa ter um diálogo frutífero Norte-Sul, uma conversa frutífera que possa ser agradável também (2011: 140).

Y en párrafos siguientes, agrega:

> Queremos conviver com os diversos mundos, incluindo o mundo das pessoas que são diferentes de nós, incluindo o sistema do capital. Mas também queremos que se respeite nosso próprio modelo de organização, de economia, de maneira de ser. Nesse sentido, queremos forjar respeito mútuo entre diversos. Conhecimento ancestral milenar + conhecimento ocidental centenário = conhecimento profundo e renovado. Por que não podemos fazer essa equação? (2011: 153).

---

*dades indígenas,* en este volumen.

## Geopolítica

La geopolítica cobra protagonismo con la emergencia del mundo no occidental como espacio que pugna por distintas formas de liderazgo, asociado al rol de los Estados, regiones y actores sociales, o como espacio vinculado a las disputas por la legitimidad de dicho sistema en torno a los modos de conocer el mundo o accionar en él. Así, se presentan dos perspectivas sobre la geopolítica, una inscripta en cánones tradicionales asociadas a la territorialidad material y otra, que enlaza dicha territorialidad con saberes e historias locales de carácter marginal.

En un sentido tradicional, en tanto vinculación entre Estado, nación, territorio y sistema internacional, como señala Andrés Rivarola-Puntigliano, existe una larga tradición de parte del pensamiento latinoamericano. Es a partir de esta lectura que plantea la necesidad de ir más allá de la visión geopolítica considerada desde su dimensión conflictual asociada a las políticas de poder ejercidas por las grandes potencias, para establecer la relación entre autonomía, desarrollo e integración regional. En tal sentido, el uruguayo sostiene que, para los Estados que pretenden alcanzar la autonomía y el desarrollo, la presión sistémica les obliga a controlar grandes espacios territoriales y, en última instancia, a construir Estados de alcance continental (2021: 50-51). Esta es la perspectiva que ofrece la geopolítica de la integración, a la que considera un aporte de la periferia.

Por su parte, Álvaro García Linera propone analizar la dimensión geográfica del capitalismo y sus resistencias, particularmente frente al discurso de la globalización en tanto borramiento de fronteras. Así, plantea el concepto de topología de la globalización. Para este autor boliviano, "hay una única condición material de la geografía, pero existen múltiples significaciones de esa condición material; también, múltiples y diversas maneras de asumir, interpretar, absorber, utilizar y transformar esa geografía y la naturale-

za en la geografía" (2017: 160). Desde esta perspectiva, en relación a la mercancía, a la que considera núcleo organizativo del capitalismo, existe un espacio nacional y otro de carácter global, dados por los distintos modos de producir la riqueza: el espacio de la necesidad (dimensión geopolítica nacional) y el espacio de la intercambiabilidad (dimensión geopolítica universal y planetaria) (165).

En estrecha vinculación con la lectura de García Linera se encuentra la cuestión de las actorías subalternas, y es con ellas que la geopolítica adquiere un nuevo significado, que puede ser ejemplificado a través del aporte de Carlos Porto-Gonçalves. Para este autor brasileño, tradicionalmente, bajo una perspectiva moderno colonial, ha dominado una interpretación de la geopolítica signada por el capital y sus gestores, privilegiando así las escalas nacionales y globales y, por tanto, invisibilizando los actores sociales que expresan sus resistencias desde las escalas locales y proponen vías emancipatorias, con lo cual se "diluye la comprensión de las contradicciones sociales y de poder" (2017: 264). Así, se refiere a una geopolítica de los actores subalternos quienes proponen otras lecturas de la territorialidad con las derivaciones analíticas y políticas que esto implica. En sus palabras:

> Oigamos, pues, lo que nos dicen los pueblos en lucha [...] Que nos están ofreciendo otro léxico teórico-político donde el Estado no es solamente nacional, sino plurinacional; y donde el Estado reconoce que dentro de un mismo territorio habitan múltiples territorialidades; donde más que luchar por la tierra, se lucha por la tierra como territorio; no más alternativa de desarrollo, sino alternativa al desarrollo; donde la naturaleza sea portadora de derechos, como consagran las nuevas Cartas Magnas de Bolivia y de Ecuador (280).

Desde un planteo semejante, Arturo Escobar otorga centralidad a la noción del lugar como "lo otro de la globalización" para

la cultura, la naturaleza y la económica (2000). Por tanto, en conjunto, cobra importancia la noción de política del lugar como una resistencia a la hegemonía homogeneizadora de la globalización económica y afirmación de la diversidad creativa de la vida, construida desde la heterogénesis cultural-ecológica, lo cual lleva a revisar el sentido mismo de la geopolítica. En la perspectiva del uruguayo Raúl Zibechi (2008: 18), "el territorio es el espacio en el que se construye colectivamente una nueva organización social, donde los nuevos sujetos se instituyen, instituyendo su espacio, apropiándoselo material y simbólicamente".

Asociadas a estas lecturas, los nuevos actores sociales insertos en un lugar y apropiados de un espacio construyen nuevas formas de geopolítica de poder, saber y género (Villarroel Peña, 2019: 117). En palabras del mexicano Enrique Leff, esta nueva geopolítica se contrapone a la geopolítica de la globalización:

> Es resistencia a la hegemonía homogeneizante de la globalización económica y afirmación de la diversidad creativa de la vida, construida desde la heterogénesis cultural-ecológica. Esto lleva a repensar el sentido mismo de la geopolítica. Las geografías, como marcas dejadas por las civilizaciones en la tierra, son el locus, el hábitat en el que se asienta un mundo que ha sido trastocado por la globalización (2005: 271).

En conjunto, los planteos en torno a la geopolítica, si bien parten de los enfoques tradicionales, propios del centro, se dirigen a recuperar visiones dirigidas a deconstruirlas o a encontrar nuevas vías teóricas. En este sentido, en el siglo XXI cobra relevancia la geopolítica crítica, una perspectiva que encuentra a uno de sus autores referenciales al canadiense John Agnew y la noción de geopolítica del conocimiento, desarrollada en especial por Walter Mignolo. En el primer caso, cabe citar a modo de ejemplos los abordajes de la historia de Centroamérica des-

de Guatemala de parte de Karen Arévalo Mejía (2021) o desde Colombia, de parte de Luis González Tule (2018), quienes plantean que la geopolítica clásica tuvo por propósito construir una imagen espacial acorde a los intereses nacionales de las grandes potencias.

Por su parte, Mignolo, desde las nociones de diferencia colonial y geopolítica del conocimiento, propone un "paradigma otro" al cuestionar los criterios epistémicos hegemónicos en la producción del conocimiento. La síntesis de esta perspectiva puede encontrarse en el siguiente fragmento:

> América Latina es una consecuencia y un producto, de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la "modernidad", en su autodefinición como modernidad. En este sentido, "América Latina" se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser "modernos" como si la "modernidad" fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder (2000).

Sobre la base del planteo de Mignolo, Fernando Estenssoro y Cristián Lorenzo emplean el concepto de "geopolítica del conocimiento crítica y contrahegemónica" para hacer referencia a un pensamiento propio que tiene el desafío de posicionarse internacionalmente frente a la hegemonía geopolítica del conocimiento del poder proveniente del Centro o Sur global, que establece sus espacio de poder a través de la producción y circulación del conocimiento que se vehiculiza a través de los ránquines e indicadores de producciones de conocimiento científico (2022: 13).

## Marcos teórico-conceptuales

Aunque hasta aquí parece evidente que se presenta la necesidad de revisitar el rol de teorías y conceptos, un espacio aparte merece su abordaje en particular. Antes de pasar revista a los aportes específicos relativos a este, un necesario punto de partida es el marco analítico que el profesor Raúl Bernal Meza realiza en 2005 a través de su libro *América Latina en el mundo. El pensamiento latinoamericano y la teoría de las relaciones internacionales*, donde sintetiza y articula las distintas propuestas teóricas que se desarrollan en el siglo XX. A esta obra medular, seguirían distintos artículos del mismo autor que a través del primer cuarto del siglo XXI se han dirigido a identificar ejes conceptuales y teóricos que se elaboraron en ese período.

El siglo XX se caracterizó por el dominio de grandes paradigmas y construcciones teóricas. Para el estudio de las Relaciones Internacionales, tres paradigmas fueron centrales: el paradigma tradicional, el paradigma de la sociedad internacional y el paradigma estructuralista, este último de matriz latinoamericana y en cuyo marco se desarrollaron diversas teorías. El siglo XXI, sin embargo, abre paso a dos procesos simultáneos: por un lado, la revisión de las teorías dominantes en el siglo XX, lo cual incluye al pensamiento latinoamericano y, por otro, la formulación de nuevos planteos, ya no inscriptos centralmente en cánones paradigmáticos propios de la Modernidad, en una dirección que apunta a proponer una mirada posoccidental. Así se postulan enfoques teóricos y, fundamentalmente conceptos que otorgan centralidad a las ideas como construcciones sociales, de donde la espacialidad y la temporalidad cobran un renovado protagonismo a partir de aparatos ya epistémicos, ya metodológicos. En este sentido, marca una bisagra la revisión realizada por Amado Cervo, desde la Escuela de Brasilia. De acuerdo a tal lectura, las teorías provenientes del centro son limitadas en términos explicativos, nor-

mativos y decisionales, además de ser parciales y subjetivos, en la medida que son portadoras de intereses, ideas -o ideologías- y cosmovisiones propias (Cervo, 2013: 154) y, por tanto, son también expresiones de políticas de poder. En esta línea, adquieren relevancia los conceptos, como construcciones sociales capaces de ofrecer los instrumentos de análisis adecuados para explicar la realidad.

En conjunto, los distintos planteos expresan el desdibujamiento de los límites entre la dimensión interna externa de los estados para destacar la importancia de una diversidad de fuerzas y actores tanto económicos como sociales que explican la dinámica de las relaciones internacionales.

En relación a la recuperación de teorías del centro pueden identificarse, a modo de ejemplo, desde Argentina, los enfoques que incorporan los aportes de la Economía política internacional, como Diana Tussie quien reconoce en el estructuralismo latinoamericano bases de esta teoría (2015) o quienes, a partir del cambio que introduce la globalización, como Melisa Deciancio y Cecilia Miguez, observan que

> ...su exaltación llevaron a repensar las aproximaciones tradicionales de muchos campos de conocimiento, retomando tradiciones que ya cuestionaban la mirada estadocéntrica. De modo que la "interdisciplinariedad planteada hoy por los [estudios globales] es una muestra de la necesidad latente, en las ciencias sociales en general, por encontrar respuesta a fenómenos que, aunque no novedosos en su totalidad, exigen una nueva mirada y aproximación teórica y metodológica (2020: 89-90).

En vinculación con el pensamiento teórico latinoamericano, el foco de revisión se centra en el estructuralismo latinoamericano, donde los ejes refieren a la concepción epistémica, la noción centro-periferia y al lugar de la dimensión política.

La concepción epistémica está asociada a la Modernidad de dos modos contrapuestos. En este sentido, entre quienes buscan recuperar el pensamiento estructuralista, en sus bases generales originarias, se encuentra el brasileño Ricardo Bielschowsky (2006). Otras autorías ponen el énfasis en la necesidad de considerar las propias tensiones/contradicciones del estructuralismo latinoamericano en relación con la Modernidad en términos de bases epistemológicas y herramientas metodológicas empleadas para explicar la realidad. En esta línea, desde la Argentina, Fernanda Beigel (2006) recupera la teoría de la dependencia en su lectura de la realidad a través de una comprensión de lo social que supere la fragmentación analítica entre esferas económicas, políticas y culturales. Así, desde una crítica eurocéntrica, busca ponerse en jaque tanto la autonomía de las esferas sociales como la posibilidad de hallar "leyes universales" capaces de explicar la realidad. Esto implica pensar las "situaciones de dependencia" en relación con estructuras nacionales e internacionales de dominación, pero también en función de una dialéctica histórica que permita incorporar las condiciones específicas que, a la vez, colaboran para modificar esas estructuras en un entramado de actores gubernamentales, políticos y socioeconómicos.

Influido por la concepción epistémica, el eje atravesado por la noción centro periferia tiene una lectura en términos materiales y simbólico-culturales. En el primer caso, domina un abordaje predominantemente geográfico-económico de una estructura compuesta por un centro y una periferia, en términos de industrialización y primarización de la economía, tal el abordaje de Raúl Bernal Meza (2021). Sin soslayar la dimensión material, en el segundo caso, la noción centro-periferia es entendida desde los discursos hegemónicos que construyen dicha relación y la legitiman a través de nociones como desarrollo, raza y patriarcado, A partir de esta perspectiva de análisis, tales patrones buscan resignificar las relaciones de poder bajo una directa influencia de lecturas decolo-

niales a través de la noción de 'dependencia histórico estructural' en la que "las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una dimensión epistémica" que se proyecta a través de la historia (Beigel, 2006: 312- 319).

Por último, en el caso del eje dado por la dimensión política, se presenta, por un lado, el neo estructuralismo, dominado por una visión focalizada en las estrategias de desarrollo, de carácter de consensual y adaptativo a las condiciones del sistema capitalista mundial, tal el caso de la CEPAL y, por otro, una lectura que busca restituir la dimensión conflictiva del estructuralismo en su interpretación de la relación centro-periferia, la necesidad de revisar la centralidad dada a las estrategias de desarrollo o a la propia transformación estructural como vías de análisis y de intervención en la realidad. Esta es la lectura de Sebastián Sztulwark, quien considera que el neo estructuralismo, bajo la influencia del institucionalismo y el evolucionismo y en el marco de los propios cambios estructurales del sistema internacional (2005: 116), enfatiza la visión institucional y normativa, donde el estado adopta una competitividad sistémica, a partir de políticas y redes de interacción públicos y privadas para el desarrollo tecnológico y la innovación junto a la reducción de la heterogeneidad estructural adaptada a las condiciones del sistema internacional. Desde esta interpretación, plantea la necesidad de restituir la dimensión de lo político, que requiere, por tanto, del reconocimiento y la práctica de la conflictividad en la concepción centro periferia.

Ya en el plano de la elaboración de marcos analíticos a partir de enfoques periféricos más contemporáneos, asumen protagonismo los estudios decoloniales desde donde se busca indagar en sus aportes a la disciplina de las relaciones internacionales, y contribuir al diálogo pluriversal. Esta línea, como sostiene Melody Fonseca, desde Puerto Rico, contribuye a una revisión que emerge desde el

plano de las ideas y la realidad política construida desde Occidente secularmente (2019: 48).

En este marco, conceptos como sistema mundo colonial moderno, colonialidad del poder o giro decolonial, abren paso a una complejización del sistema internacional al incorporar como elemento nodal la dimensión cultural, en clave de reformulación epistémica, asociada a una relación entre el centro y la periferia dominada por la colonialidad del poder (Quijano, 2000b). Se trata de una visión sistémica-estructural que, al mismo tiempo, presenta dos niveles de análisis: por un lado, la relación entre Occidente y la periferia y, por otro, la que existe dentro de misma periferia. Estas dimensiones espacio-temporales, a su vez, están referidas al ejercicio del poder y a las resistencias frente al mismo a través de la identificación de las fuerzas económicas, sociales, políticas y culturales, así como de los actores que los representan. El giro decolonial, planteado por Walter Mignolo permite dar cuenta de este planteo teórico:

> El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los damnés de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconanza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad (2007: 26).

Desde allí, asumen mayor protagonismo la indagación de los aportes de las narrativas feministas en relaciones internacionales como la de la venezolana Yetzy Villarroel Peña quien indaga en la importancia del feminismo decolonial en tanto que este se propone "desmontar la adscripción categorial de occidente tanto en lo

académico como en lo político, cobra vital importancia en y para las Relaciones Internacionales, en tanto que uno de los retos del pensamiento descolonial ha sido comprender la dimensión global y su conexión con lo local para repensar las posibles alternativas políticas al cambio climático, a los derechos humanos, a la globalización neoliberal y a la colonialidad y en ese sentido adquiere carácter geopolítico" (2019: 117). Como observa Camila Abbondanzieri, "su importancia está fundamentada por su conceptualización de la relación subjetiva de las propias identidades, intereses y experiencias como constructos resultantes de relaciones de subordinación históricamente situadas y específicas" (2022: 42).

En relación a la formulación de nuevos conceptos y calificación de viejos conceptos que marcan tramas globales, estatales y societales pueden darse diversos ejemplos. Así, la sustentabilidad global planteada por la nueva gobernanza global que postulan Melisa Deciancio y Diana Tussie; la convergencia de la diversidad de la ex presidenta chilena Michele Bachelet; la insubordinación fundante del argentino Marcelo Gullo; la doctrina del no alineamiento activo de los chilenos Carlos Fortín, Jorge Heine y Carlos Ominami; la "autonomía relacional", desarrolladas por Roberto Russell y Juan Gabriel Tokatlian; o la "autonomía por la diversificación", por los brasileños Tullo Vigevani y Gabriel Cepaluni, se presentan en conjunto como lecturas que, desde los estados como actores centrales, buscan abordar formas de relación basadas en la igualdad entre los diversos actores y superar el principio de los alineamientos con las grandes potencias.

Un renglón aparte corresponde a las lecturas de carácter regional que reconocen reconstrucciones histórico conceptuales desde la categoría de "saberes y teorías sobre integración regional" planteada por el venezolano José Briceño Ruíz; "integracionismo", desarrollado por la argentina Laura Lucía Bogado; "cultura integracionista latinoamericana", del cubano Pablo Guadarrama González; "integración intelectual", de Eduardo Devés; o la revisión del

principio de "Patria Grande" del argentino Miguel Ángel Barrios[3]. Del mismo modo, existe un importante campo de conceptualización generado a partir de los regionalismos que se desarrollan en América Latina desde 1990s y que se presentan como formas enmarcadas en el liberalismo y otras críticas a este, lo cual ha dado como resultado contribuciones que apuntan a identificarlos y caracterizarlos. Así, autorías como Pía Riggirozzi y Diana Tussie, el uruguayo Lincoln Bizzozero o Raúl Bernal Meza han contribuido a la problematización en torno a categorías de análisis que ponen en tensión las concepciones del regionalismo de fronteras abiertas ligadas asociadas al liberalismo y aquellas vinculadas a políticas de desarrollo en donde tiene distintos grados de protagonismo el estado; mientras autores como José Briceño Ruíz y Alejandro Simonoff han buscado establecer los vínculos entre regionalismo y autonomía.

Finalmente, y más recientemente, en un plano que busca superar la focalización secular en el estado, Carolina Urrego-Sandoval y Javier Ernesto Ramírez Bullón, parten de la crítica al "estado-centrismo" en las relaciones internacionales y al predominio de los enfoques "Norte-Sur" en los foros multilaterales para otorgar mayor centralidad de las sociedades civiles y los vínculos Sur-Sur en las políticas exteriores a través de la noción de "horizontalidad minimalista" (2024).

## Cambio climático-calentamiento del planeta

Si el primer gran tema del siglo fue la globalización, el más acuciante de finales del período ha sido el del cambio climático también conceptualizado como calentamiento planetario, así

3 Remitimos al volumen de Devés, Álvarez y Domínguez, 2024, donde se encuentran síntesis sobre estos aportes.

como el que más desafíos genera a la región y al mundo. Desde la pregunta por el pensamiento sobre cuestiones internacionales y mundiales, esta temática se ha constituido en la interrelación entre diversas expresiones del pensamiento económico y del ecologismo, como también del sumakausaysmo, los saberes indígenas, la agricultura ecológica, la geopolítica ambiental, el postdesarrollo, y más[4].

En este ámbito y con estos insumos se vienen elaborando en América Latina un conjunto de propuestas que emergen desde distintas actorías: organizaciones indígenas, universidades, sociedad civil en general, y que agrupan observaciones en relación a necesarios cambios civilizacionales que incumben a la geopolítica, la ecología política, el antiextractivismo, los derechos de la naturaleza y más ampliamente de carácter planéticas que intentan articular lo humano y lo natural en discursos que los unifiquen. Como sostiene el brasileño Carlos Milani:

> Se, na modernidade, as comunidades de pertencimento (a topofilia da política) se desenvolveram em torno do Estado, o campo do ambientalismo renovado nas redes antialterglobalistas mostra que novas comunidades de consciência se desenvolvem externamente às contradições estatais, sem levar sempre e exclusivamente em conta as fronteiras do Estado e as nacionalidades (2008: 301).

Las reacciones y reflexiones sobre cambio climático-calentamiento planetario, entre quienes se ocupan de temas internacionales y mundiales, pueden dividirse esquemáticamente en dos miradas: la primera es la de quienes intentan determinar las causas del problema, la segunda corresponde a quienes abordan soluciones o perspectivas de futuro.

4 Ver *Introducción: Propuestas para un boceto del pensamiento de América Latina Caribe*, en este volumen.

Desde la primera mirada, los mexicanos Carlos Tornel y Pablo Montaño caracterizan este período asegurando que "vivimos en tiempos de colapso. La mayoría de la población del planeta experimenta de forma cada vez más evidente cómo las acciones de una minoría han transformado drásticamente nuestra realidad" (2023: 29), por lo cual, para estos seguidores de la obra de Gustavo Esteva, es necesario desmontar el

> entramado de ideas, visiones y lecturas que esclarecen las distintas falsas soluciones propuestas desde los poderes hegemónicos -Estado, corporaciones transnacionales, organizaciones internacionales- para hacer frente al cambio climático: desregulación verde, uso de energías renovables o "limpias", geoingeniería, implementación de bonos de carbono e intercambio de emisiones, etc., cuyo objetivo es mantener el crecimiento económico sin fin que ha caracterizado al modelo de desarrollo capitalista (2023: 23).

Plantean que las alternativas "nos remiten a la clave de interdependencia que desde Bajo Tierra hemos empezado a pensar como parte del tejido de la vida" y que por ello es importante "recuperar la noción de interdependencia propuesta por las mexicanas Mina Lorena Navarro y Raquel Gutiérrez Aguilar, es decir, 'múltiples tramas colectivas [que] en cada momento se organizan para hacer común la vida'" (2023: 24-25).

La segunda perspectiva corresponde a quienes abordan cuestiones de futuro, sea formulando sea aludiendo a necesarios cambios epistemológicos y quienes destacan iniciativas de política exterior de la región.

Sobre las propuestas a nivel epistemológico quizás la figura más relevante es Enrique Leff. Este sostiene que "la epistemología ambiental permite una demarcación entre estas vertientes del ecologismo y el ambientalismo latinoamericano, desde donde es posible marcar la diferencia entre el concepto de sustentabilidad

y el discurso del desarrollo sostenible" (2009: 10). Así, continúa, "en el contexto de los discursos de la descolonización del conocimiento, la externalidad y radicalidad del concepto epistemológico de ambiente ofrece un punto de apoyo para la desconstrucción de la racionalidad insustentable de la modernidad y para la construcción de una racionalidad alternativa: una racionalidad ambiental" (2009: 10).

Entre las intelectualidades indígenas, deben notarse dos cuestiones correlativas: la voluntad de estas por hacerse presentes en los debates internacionales y mundiales y el abordaje de problemáticas meta-nacionales. Aquí, el cambio climático y la coordinación entre los pueblos indígenas del mundo, son probablemente las más importantes. Con mayor razón, si sumamos a esta posición las organizaciones de mujeres, que unen anti patriarcalismo, anti extractivismo con cambio climático y concertación mundial de sus organizaciones.

Cuestión privilegiada, en este plano, en América Latina, es el tratamiento de la región amazónica y que se combina, por otra parte, con planteamientos como el de los territorios con grados de autonomía, la plurinacionalidad y otras cuestiones que interesan particularmente a las intelectualidades indígenas[5]. Figuras como la brasileña Sonia Boné-Guajajara (2022: 4127) perteneciente a la etnia Guajajara, destaca que el "conocimiento de los pueblos indígenas y de las comunidades tradicionales debe ser puesto a la par con el "conhecimento científico", porque lo que "falta fazer é implementar essas práticas, valorizar esses saberes e associá-los ao conhecimento científico, entender que um não anda sem o outro. É exatamente essa articulação dos dois saberes que vai garantir todas as mudanças necessárias para o mundo". Sonia Boné articula los tratados internacionales sobre cuestiones ambientales con el

5 Ver capítulo *Pensamiento de las Intelectualidades Indígenas*, en este volumen.

cuidado en particular de territorios indígenas, teniendo en cuenta la Declaración de Nueva York sobre los bosques de 2014 y el Acuerdo de Paris.

Aquí corresponde mencionar particularmente a la aimara peruana Tarcila Rivera-Zea y la colombiana afrodescendiente Mónica Alemán, quienes han formado parte del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) de la ONU, y se encuentran en contacto con numerosos organismos como el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, una de cuyas reparticiones es el Fondo de Apoyo a los Pueblos Indígenas, la Conferencia Global de Mujeres Indígenas, Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, Foro Permanente para los Asuntos Indígenas de las Naciones Unidas, instancias creadas algunas por organismos internacionales y otras por la sociedad civil indígena. Tarcila Rivera Z. en su mensaje de bienvenida al I Foro Internacional de Mujeres Indígenas declara que:

> nuestros pueblos están sufriendo la protesta de la madre naturaleza con los efectos de lo que hoy conocemos como cambio climático. Las sequías, inundaciones, heladas y el deshielo de nuestras montañas son eco de este grito desesperado. Pero, ¿cómo detener esta matanza? La respuesta está en los conocimientos de nuestros mayores quienes sabían cómo preservar la tierra y el agua y aseguraron así nuestra existencia (2009: 11).

Esta visión "planética" más que "internacional" originada en el pensamiento indígena, es uno de los mayores aportes que está haciendo América Latina al pensamiento sobre estas temáticas, uniendo ser humano y naturaleza en un mismo tratamiento, donde ambos están siendo periferizados-subordinados por el designio nordatlanticéntrico.

## Reflexiones finales

La presentación hasta aquí realizada ha buscado ser un registro cartográfico en la medida en que buscamos destacar los aspectos relevantes en el campo del pensamiento latinoamericano sobre cuestiones internacionales y mundiales en el siglo XXI. En conjunto, permite dar cuenta de continuidades, cambios y desafíos.

En relación a las continuidades, observamos la importancia de establecer puentes con las teorías de relaciones centro-periferia, formuladas en el siglo XX. En particular, el estructuralismo latinoamericano cobra un nuevo protagonismo a partir de las derivaciones del mundo global, en los 1990s.

En relación a los cambios, observamos la crisis de los paradigmas, tanto en la importancia que asumen los enfoques teóricos decoloniales o influidos por este, como en la que revisten los conceptos como construcciones categoriales que reemplazan, en cierta medida, grandes teorías sustentadas en los supuestos del conocimiento signado por la Modernidad. En esta línea, las actorías sociales en su heterogeneidad étnica y social asumen un especial protagonismo ya porque desplazan la centralidad de lo internacional por lo transfronterizo y con esta la de los Estados, ya porque incorporan nuevas o renovadas visiones del mundo orientadas a confrontar o dialogar con el pensamiento occidental y que problematizan también los contenidos que encierra la periferia y el sur global.

Nuevas cartografías eidéticas son base para avanzar en proposiciones más amplias y abarcativas. No obstante, en el afán por posicionarse en un pensamiento propio, uno de los principales riesgos es caer en una nueva visión homogeneizadora que, en nombre de la restitución de la conflictividad con el centro invisibilice las diferencias al interior del propio espacio regional. Quizás se encuentre aquí el principal desafío del pensamiento latinoamericano en asuntos internacionales y mundiales.

## Referencias bibliográficas

Abbondanzieri, C. (2022). Los aportes de la decolonialidad a las narrativas feministas en Relaciones Internacionales: aproximaciones para posibles abordajes de la cooperación internacional. *Relaciones Internacionales* (49), 31–49. https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2022.49.002

Alemán, M. y Rivera-Zea, T. (2009). Presentación. En T. Rivera-Zea (Edit.) Compartiendo avances para nuevos retos. Memoria del I Foro Internacional de Mujeres Indígenas 2008. Lima: Chirapaq.

Álvarez, G. y Ovando, C. (2024). Indigenous peoples and paradiplomacy: confronting the state-centric order from Latin American transborder spaces. *Territory, Politics, Governance*, 12, 337-357. http://doi.org/10.1080/21622671.2022.2030248

Arévalo Mejía, K. (2021). A propósito del bicentenario: una revisión de Centroamérica como espacio-ruta desde la geopolítica crítica. *Revista de Relaciones Internacionales*, 94(2), julio-diciembre doi: https://doi.org/10.15359/ri.94-2.5

Álvarez, S. T. (2024). Redes sociales transnacionales alterglobalizadoras. En E. Devés, S. T. Álvarez, C. Domínguez (Eds.). *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano* (pp. 291-300). Santiago de Chile: CLACSO.

Assuncao, M. F. de (2023). Apresentação, interpelações decoloniais/afrodiaspóricas ao campo das relações internacionais. Em M. F. de Assuncao, M. (Org.). *Ao Sul do Atlântico Negro: Interpretações Descoloniais/Afrodiaspóricas no campo das Relações Internacionais*, R*evista de teoria da historia,* 9-18.

Beigel, F. (2006). *Vida, muerte y resurrección de las "teorías de la dependência"*. Buenos Aires: CLACSO.

Bernal Meza, R. (2005). *América Latina en el mundo. El pensamiento latinoamericano y la teoría de relaciones internacionales*. Buenos Aires: Nuevohacer Grupo Editor Latinoamericano.

Bernal Meza, R. (2021). América Latina: una interpretación para explicar la nueva relación centro-periferia con China. *UNIVERSUM*, 36(1), 289-312.

Bielschowsky, R. (2006). Vigencia de los aportes de Celso Furtado al estructuralismo. *Revista de la CEPAL*, 88, abril, 8-14.

Boné-Guajajara, S. (2022). Entrevista com Sonia Guajajara: o movimento indígena frente à pandemia da COVID-19. Entrevistada por: D. Fernandes Alarcón y A. L. de Moura Pontes *Ciências da saúde coletiva*, 27 (11), 17, outubro-novembro. https://doi.org/10.1590/1413-812320222711.22212021

Cervo, A. L. (2013). Conceptos en Relaciones Internacionales. *Relaciones Internacionales*, 22, 149-166.

Coloma, C. (2022). Postmarxismo y pensamiento periférico en las Relaciones Internacionales. *Cuadernos de Teoría Social,* 8(15), 14-35.

Deciancio, M. y Míguez, M. C. (2020). Contribuciones de los estudios globales al análisis de la política exterior: una aproximación metodológica. *Colombia Internacional*, 102, 87-112.

Devés, E. (2024). Foro Social Mundial. En E. Devés, S. T. Álvarez y C. Domínguez Avila (Eds.), *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano* (pp. 291-300). Buenos Aires/Santiago de Chile: CLACSO/Ariadna.

Domínguez, C. (2005). *Amazonia colombiana, economía y poblamiento*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.68-87). Buenos Aires: CLACSO.

Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, 23-62.

Estenssoro, F. y Lorenzo, C. (2022). América Latina en la Geopolítica del Conocimiento. Una reflexión contra-hegemónica y

decolonial. *Cadernos Cajuína,* 7 (2), e227201-e227201. https://doi.org/10.52641/cadcajv7i2.2

Fonseca, Melody (2019). Global IR and Western Dominance: Moving Forward or Eurocentric

Entrapment? *Millennium: Journal of International Studies*, 48(1), 45–59.

Ferrer, A. (2013 [1996]). *Historia de la globalización-Orígenes del Orden Económico*. FCE.

Foro Social Porto Alegre (2001). *Carta de principios*. http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Carta_de_Principios_del_Foro_Social_Mundial.pdf

Fouchard, L. (2023). Abordagem crítica das relações internacionais: uma perspectiva pós-colonial e decolonial. Em M. F. Morais de Assuncao (Org.). *Ao Sul do Atlântico Negro: Interpretações Descoloniais/Afrodiaspóricas no campo das Relações Internacionais*, Série R*evista de teoria da historia* (pp.19-38), Cachoeirinha: Editorafi.org.

García Canclini, N. (2000). La globalización: ¿productora de culturas híbridas? La globalización: ¿productora de culturas híbridas? *Actas III Congreso de la Asociación latinoamericano de Estudios de música popular.* https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/373/2019/04/LaGlobalizacionProductoraGarciacanclini.pdf

García Linera, A. (2017). Espacio nacional y espacio global del capitalismo. *Ediciones complutense*, 159-178. http://dx.doi.org/10.5209/GEOP.58129

González Casanova, P. (2003). Colonialismo Interno (una redefinición). *Rebeldía*, octubre, 12.http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html

González Tule, L. (2018). Organización del espacio global en la geopolítica "clásica": una mirada desde la geopolítica crítica. *Revista de Relaciones Internacionales Estrategia y Seguridad*, 13(1), 221-238.

Guevara, G. (2023). Más allá de la soberanía. La Amazonía y la geopolítica de la invisibilización, énfasis en Colombia y Brasil. *Estudios Políticos*, 67, 28-54. https://doi.org/10.17533/udea.espo.n67a02

Guimaraes, S. P. (2005). *Cinco siglos de periferia. Una contribución al estudio de la política internacional.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

Larraín, J. (2005). *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Leff, E. (2005). La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable. Economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza, *Osal*, 6(17), mayo-agosto, 263-273.

Leff, E. (2009). *Pensamiento Ambiental Latinoamericano: Patrimonio de un Saber para la Sustentabilidad.* ISEE Publicación ocasional, 6. Sección Filosofía Ambiental Latinoamericana. Buenos Aires: México

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 55-6). Buenos Aires: CLACSO.

Mignolo, W. (2007). Del giro epistémico al giro decolonial. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 45–89). Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Javeriana/CLACSO. Milani, C. (2008). Ecologia política, movimentos ambientalistas e contestação transnacional na América Latina. *Caderno CRH*, 21(53), 269-288.

Porto-Gonçalves, C. W. (2017). Dimensión geopolítica de la crisis brasileña: una perspectiva desde los grupos sociales en condición de subalternidad. En H. Alimonda., C. Toro Pérez y F. Martín (Coords.), *Ecología política latinoamericana. Pensamiento*

*crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* (vol. I, pp. 259-286). Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, globalización y democracia, Lima, diciembre. https://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf

Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201–246). Buenos Aires: CLACSO. de "colonialidad del poder" y denuncia la persistencia del eurocentrismo en las ciencias s

Rivarola Puntigliano, A. (2021). Geopolítica de la integración. *Tramas y Redes*, diciembre.

Serbin, A. (2002). Globalización, integración regional y sociedad civil. En C. Oliva y A. Serbin (Comps.), *América Latina, el Caribe y Cuba en el contexto global* (pp. 20-86). Managua: CRIES.

Sztulwark, S. (2005). *Fundamentos y transformaciones del pensamiento económico de la periferia.* Buenos Aires: Prometeo Libros/ Universidad General Sarmiento.

Tickner, A. (2012). Relaciones de conocimiento centro-periferia: hegemonía, contribuciones locales e hibridización. *Politai*, 3(4), 163-172.

Tickner, A. (2013). Core, periphery and (neo)imperialist International Relations. *European Journal of International Relations,* 19(3), 627–646.

Tornel, C. y Montaño, P, (Eds.) (2023). *Navegar el colapso. Una guía para enfrentar la crisis civilizatoria y las falsas soluciones al cambio climático*. México: Bajo Tierra A. C./ Fundación Heinrich Böll.

Tussie, D. (2015). Relaciones Internacionales y Economía Política Internacional: notas para el debate. *Estudios*, 151-175.

Urrego-Sandoval, C. y Ramírez Bullón, J. (2024). Multilateralismo: Del Estado-centrismo a la horizontalidad minimalista. En J. M. Chenou, A. Covarrubias y C. Yumatle (Eds.), *El mundo*

*visto desde Latina: Una revisión de los conceptos básicos de las relaciones internacionales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Vigevani, T. y Cepaluni, G. (2007). A Política Externa de Lula da Silva: a estratégia da autonomia pela diversificação. *Revista Contexto Internacional*, 29(2), julho/dezembro, 273-335

Villarroel Peña, Y. (2019). Feminismos descoloniales latinoamericanos: geopolítica, resistencia y Relaciones Internacionales. *Relaciones Internacionales*, 39, octubre/ enero.

Yampara, S. Movimento Katarista de Katari para a Complementariedade, Bolívia (2011). Cosmovivência andina: viver e conviver em harmonia integral — *Suma Qamaña*. *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos,* 18. https://doi: 10.5195/bsj.2011.42.

Zibechi, R. (2008). Autonomías y emancipaciones. *América Latina en movimiento*. México: Ediciones Bajo Tierra/Ediciones Sísifo.

# Capítulo V
# Pensamiento latinoamericano sobre cuestiones ambientales y calidad de vida. Buscando alternativas

*Juan Pablo Vásquez, Luis Clavería*

## Introducción

Este capítulo aborda la producción de ideas en torno a cuestiones ambientales y de calidad de vida en América Latina en el siglo XXI. Por cuestiones ambientales, se hace referencia a las problemáticas en torno a la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Esta discusión en América Latina durante el primer cuarto del siglo XXI, es parte del debate global en torno a la crisis ambiental o cuestión ambiental. Es decir, el fenómeno en que las relaciones económicas y productivas, el estándar de vida y de consumo alcanzado por la civilización capitalista, cuyo arquetipo de desarrollo son los países del norte global, han generado daños y efectos nocivos de tal magnitud, que han puesto en riesgo a los ecosistemas y la vida de los seres humanos (Estenssoro, 2019).

Las cuestiones sobre calidad de vida, por su parte, se refieren centralmente al nivel de satisfacción y armonía que se tenga o se

perciba con la propia vida, tanto colectiva como individualmente, involucrando variables objetivas y materiales; subjetivas y abstractas; y donde la cultura y la historia juegan un rol decisivo. Los debates en torno a estas cuestiones en América Latina en el siglo XXI, no solo están en torno a cómo conseguirla o aumentarla, sino que se discute qué sería y qué elementos la compondrían.

En ambos casos, existen discusiones que se vienen desarrollando desde el siglo XX a nivel regional y local, y un conjunto de propuestas y conceptos que se vinculan en torno a estas cuestiones. Así, desarrollo, bienestar, desarrollo humano, sustentabilidad, entre otros, son nociones planteadas principalmente desde el norte global, contestadas por América Latina y maduradas en el siglo anterior. Es posible preguntarse, en este sentido, de qué manera en América Latina en el siglo XXI han surgido miradas críticas, enriquecedoras, resignificadoras, o bien nuevos conceptos, que aborden aquellas cuestiones desde su realidad y discutan o dialoguen con los planteamientos desarrollados en el siglo XX.

La revisión presentada aquí no pretende ser, ni podría serlo en un breve capítulo, un reporte comprehensivo de la totalidad de ideas sobre temas ambientales y de calidad de vida en la región. Nos hemos limitado a reportar aquellas ideas que consideramos han sido significativas e influyentes; asumimos que habrá ideas que lamentablemente no hemos podido abarcar. La selección de propuestas y autorías está basada en recomendaciones de expertos y autoridades en pensamiento latinoamericano, en una extensa y cuidada revisión de bases de datos académicas, y en la búsqueda en circuitos relacionados al activismo, a movimientos sociales y políticos en los cuales las ideas latinoamericanas sobre medio ambiente y calidad de vida han circulado.

Este capítulo plantea que, durante este primer cuarto del siglo XXI, las autorías latinoamericanas han producido ideas respecto a cuestiones de medio ambiente y calidad de vida pensando desde y para América Latina. Este pensamiento situado se establece en

diálogo con aquellas ideas producidas en el siglo XX, pero toman distintas formas. En algunos casos se proponen nuevos conceptos, mientras que en otros se toman conceptos del siglo XX, se adaptan y extienden a la realidad del siglo XXI. Adicionalmente, muchas de las autorías entienden medio ambiente y calidad de vida de manera dialógica y relacional.

En particular, presentamos seis subcapítulos que ordenan temáticas específicas dentro de la producción latinoamericana en cuestiones de medio ambiente y calidad de vida En primer lugar, el caso de los conceptos del buen vivir y el vivir bien, derivados de tradiciones filosóficas ancestrales de pueblos indígenas del continente, y planteados como propuestas alternativas endógenas al concepto tradicional del desarrollo proveniente del norte global. En segundo lugar, la noción de dotar de derechos a la naturaleza que, sin ser una propuesta latinoamericana de origen, alcanzó en la región un estatus constitucional que impulsó el debate y se constituyó en un aporte latinoamericano al constitucionalismo mundial. En tercer lugar, la ecología política latinoamericana, enfocada en los temas de la herencia colonial, la emancipación, y los movimientos sociales frente al extractivismo. En cuarto lugar, la agroecología, inspirada en la agricultura tradicional campesina e indígena y ordenada en tres dimensiones: como disciplina científica, como práctica y como movimiento. En quinto lugar, un debate entre una mirada antiextractivista y decrecionista que señala que la extracción de los recursos naturales exacerba la primarización, profundiza la condición periférica y dependiente; y una mirada geopolítica y estratégica que señala la necesidad de utilizar los recursos naturales en función de construir modelos productivos soberanos que superen la matriz primario-exportadora. En sexto lugar, dos vertientes del ecofeminismo latinoamericano. Por un lado, una teología ecofeminista, que articula una lucha por la liberación de la mujer de su triple opresión, por género, raza y clase, y la liberación de la naturaleza como objeto mercantilizado para

el crecimiento del capital. Por otro, un ecofeminismo comunitario-territorial, vinculado a comunidades indígenas, que promueve la liberación de los cuerpos sexuados de las mujeres, el territorio-cuerpo, y de la naturaleza, el territorio-tierra donde habitan los territorio-cuerpo.

## Del *sumak kawsay* y el *suma qamaña* al buen vivir y el vivir bien[1]

Los conceptos de buen vivir y vivir bien derivan de los principios filosóficos de las tradiciones ancestrales amazónica kichwa de *Sumak Kawsay* y andina aymara de *Suma Qamaña*, respectivamente. Para el antropólogo kichwa de Sarayaku, Ecuador, Carlos Viteri Gualinga (2003), el *Sumak Kawsay* se constituye en una filosofía de vida fundada en un sistema de relaciones sociales, políticas, económicas, ambientales y espirituales, y posee una connotación concebida como "el sentido ideal de la vida", una existencia sin carencias o crisis, una vida armónica, deseable e ideal, íntimamente asociada a un componente espacial y un orden moral, ético y espiritual, sobre cuya base interactúan individuo, sociedad y los seres del ambiente (2003: 46-47).

Para el abogado, intelectual aymara y ex canciller del Estado Plurinacional de Bolivia, Fernando Huanacuni Mamani (2010), el *Suma Qamaña* "es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la madre tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto" (49). Para el autor, si bien, el concepto de *Suma Qamaña* proviene de la tradición aymara, todos los pueblos indígenas a través de diferentes expresiones y deno-

1 Ver capítulos *Ideas económicas: de los patrones clásicos a las vías alternativas* y *Pensamiento de las intelectualidades indígenas*, en este volumen.

minaciones según lengua, contexto y forma de relación, conciben algún concepto para el ideal del vivir bien.

A contar de inicios de la década de 1990, el concepto de sumak kawsay empezó a ser utilizado por intelectuales kichwa-amazónicos del Ecuador. Estos intelectuales, a partir de su propia tradición filosófica ancestral, planteaban el concepto como una respuesta crítica y alternativa a los enfoques del norte global sobre el desarrollo, la gestión de los recursos y la sustentabilidad, particularmente frente al concepto "desarrollo sustentable". En ese marco, un equipo liderado por el dirigente kichwa de Sarayaku, Alfredo Viteri Gualinga (1992), señalaba que el "*Sumac Causai* (vida límpida y armónica)" es

> La teoría y práctica que muestra cómo hay que vivir. Este principio evidencia que la vida es el sustrato unificador de todo. Define el sentido igualitario, comunitario, integrativo y recíproco entre ayllus de la sociedad quichua. Donde están presentes: la palabra cierta, la hospitalidad, la reciprocidad, y solidaridad, el compartir, la ética del trabajo comunitario, el respeto a la sabiduría y el respeto a la libertad. El vigor del Sumac Causai se alimenta del diálogo permanente con la naturaleza y su dimensión espiritual. Su escenario es un ambiente saludable, agua limpia, aire puro, abundancia y diversidad de flora y fauna. (Viteri 1992: 56, en Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2019: 56)[2] .

Más tarde, durante los noventa y los primeros años del siglo XXI, Carlos Viteri tuvo un relevante rol en la traducción conceptual del sumak kawsay al español como buen vivir, así como en

2 Estos planteamientos fueron desarrollados en el documento "Plan Amazanga. Formas de manejo de los recursos naturales en los territorios indígenas de Pastaza, Ecuador" publicado en 1992 por la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza. Documento inédito y disponible en Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2019.

la profundización y divulgación del concepto (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015; Vásquez et al., 2021).

Para Viteri (2002: 3), "En la cosmovisión de las sociedades indígenas no existe el concepto de desarrollo",

> existe una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el 'buen vivir', que se define también como 'vida armónica', que en idiomas como el runa shimi (quichua) se define como el 'alli káusai' o 'súmac káusai'(3).

Posteriormente, desde mediados de la década de los 2000, se abrió una etapa de intenso y extenso debate en torno al Sumak Kawsay/Buen Vivir y el Suma Qamaña/Vivir Bien. Ambos conceptos fueron incorporados en los procesos constituyentes e incluidos en las nuevas constituciones de Ecuador en 2008 y de Bolivia en 2009. Asimismo, en esos años el uso del concepto se incrementó tanto en publicaciones científicas como en movimientos sociales y organizaciones de izquierda en América Latina y Europa (Le Quang y Vercoutère, 2013; Vanhulst, 2015).

En el contexto de estos debates, el Buen Vivir se constituyó en un concepto en disputa, donde distintas corrientes a partir de sus marcos políticos, ideológicos y paradigmáticos buscaban llenar de contenido el concepto, apropiarse de él, y con él contestarle a la noción tradicional del desarrollo. De este modo, es posible distinguir al menos cuatro grupos de perspectivas en tensión en torno al Buen Vivir (Vásquez et al., 2021).

En primer lugar, puede señalarse una corriente indianista, la cual toma como referencia directa las cosmovisiones de los pueblos indígenas en una perspectiva, inclusive, milenarista. Acá pueden señalarse los aportes de los ya mencionados Alfredo Viteri, Carlos Viteri y Fernando Huanacuni Mamani, además de David

Choquehuanca (2017: 41), para quién, "El vivir bien, que se basa en la sabiduría y códigos ancestrales de los pueblos y de las culturas milenarias, establece nuevas bases ontológicas, gnoseológicas y epistemológicas para encauzar una civilización y una cultura de la vida". Para este autor, el vivir bien se opone a la civilización capitalista, va más allá del socialismo y recupera el sentido de una relación armónica y en equilibrio de los seres humanos y la madre tierra en una unidad indivisible, orgánica y sistémica. Tanto Choquehuanca como Huanacuni Mamani pensaron en la proyección internacional del vivir bien, viéndolo como un instrumento de disputa y horizonte de futuro. En este marco, Choquehuanca (2017) plantea una lucha mundial donde se debía, entre otras propuestas

> sustituir el capitalismo salvaje y empobrecedor por el Vivir Bien como una nueva matriz civilizatoria y cultural en la totalidad de la Madre Tierra (…) Construir la economía de la Madre Tierra liberándonos de la dictadura del capitalismo y del dios dinero (…) Fortalecer los derechos de los pueblos y reconocer los derechos de la Madre Tierra (76-79).

En segundo lugar, es posible identificar una corriente ecologista, postestructuralista y postdesarrollista, la cual plantea al buen vivir como una búsqueda en construcción de una alternativa epistemológica y paradigmática a la modernidad eurocéntrica, particularmente en cuanto a la relación de los seres humanos y la naturaleza. En ese marco, se oponen a la noción del crecimiento económico y del desarrollo, entendiéndolos como parte de la visión del progreso lineal de la modernidad occidental.

En este contexto, el economista y primer presidente de la Asamblea Constituyente de Ecuador, Alberto Acosta (2008: 34), planteaba que habría que recuperar la cosmovisión de los pueblos indígenas, donde no existe el concepto del desarrollo ni una "concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes

materiales o de riqueza vinculada a su abundancia". Para Acosta (2010), "por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Buen Vivir, los bienes materiales no son los únicos determinantes", existiendo otros valores en juego, tales como "el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros" (11).

Para el mismo autor, "desde la cosmovisión indígena, el mejoramiento social –¿su desarrollo?– es una categoría en permanente construcción y reproducción", por lo cual el buen vivir "invita a asumir otros "saberes" y otras prácticas, en este caso de los pueblos y nacionalidades tradicionalmente marginadas" (2010: 12). En este sentido, "el concepto del Buen Vivir no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se sustenta también en algunos principios filosóficos universales: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas…" (13). De este modo, el buen vivir es una propuesta en construcción, en la cual la naturaleza debe estar en su centro, y que debe ser asumida activamente por la sociedad y no estar circunscrita "a unos cuantos artículos constitucionales" ni a las "realidades andinas" (15).

En tercer lugar, existe una línea que busca construir una síntesis entre elementos de la tradición marxista y el *sumak kawsay*. Esta corriente propondría la construcción de un socialismo que reconoce en la tradición de los pueblos originarios algunas de sus vertientes constituyentes. Para el economista ecuatoriano René Ramírez (2010), el *sumak kawsay* o buen vivir se entiende como "la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad" (21). Se trata de "dejar atrás los principios de una sociedad liberal/uti-

litaria y conformar un biosocialismo (igualitarismo) republicano" (23), o un "socialismo del *sumak kawsay*". En palabras del autor:

> Para Marx solo tienen valor aquellos bienes y servicios que pueden comercializarse y en donde se genera plusvalor producto del trabajo; en una nueva teoría se debe valorar la vida bien vivida que como hemos señalado en otras ocasiones implica la generación y disfrute de bienes relacionales en el marco de vivir una vida digna (2017: 188-189).

Así, en una teoría del valor del buen vivir, el orden social no podría estar únicamente en función de la relación trabajo-consumo, habría que construir un sistema donde las unidades de valor sean diversas, pero valoradas socialmente en el marco de la reproducción de una vida digna, una vida buena. Para Ramírez (2010: 21) "el buen vivir o *sumak kawsay* supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación", en ese sentido, se pregunta: "¿por qué es más importante un minuto de trabajo a un minuto de participar en procesos de deliberación pública o de compartir con amigos?" (2017: 190). Propone el tiempo como la unidad de análisis y valor de "la vida buena", a diferencia del capitalismo en donde la unidad de valor e intercambio es el dinero,

> la aproximación más cercana para evaluar si la sociedad mencionada está cumpliendo su objetivo de construir una vida (buena) individual y social es a través del análisis de la distribución del tiempo y cómo la sociedad y el individuo construye/disputa la asignación de este recurso agotable para la buena vida (tiempo para la buena vida) (2018: 17).

Finalmente, se puede señalar una cuarta corriente, la cual asocia el ideal del buen vivir con aspectos del concepto tradicional del desarrollo y el estado de bienestar. Esta vertiente tuvo no-

toriedad dentro del proceso político conocido en Ecuador como revolución ciudadana (2007-2017), en donde se hizo una fuerte vinculación narrativa entre la noción de buen vivir y objetivos tales como el mejoramiento de la calidad de vida material de la población, la superación de la pobreza y reducción de la desigualdad, la construcción de infraestructura sanitaria y vial, la generación de obras públicas, la incorporación de masas marginadas a los sectores formales del trabajo, y con ello a la economía y a un mayor consumo.

En este marco, el economista y expresidente ecuatoriano Rafael Correa, frente a comunidades indígenas en el Encuentro de pueblos y nacionalidades de la Sierra Centro para alcanzar el buen vivir, señalaba: "El Buen Vivir significa haber superado la pobreza. No es Buen Vivir cuando nuestros niños no tienen buenas escuelas, cuando no tenemos electricidad, cuando no tenemos agua potable" (2013: 32). En aquella ocasión, el entonces presidente se refería especialmente a obras del gobierno como las escuelas y comunidades "del Milenio", los nuevos hospitales, las obras de alcantarillado, la reducción de la pobreza en comunidades indígenas, la gratuidad de la educación, o el primer lugar regional de Ecuador en cuanto a tasa de estudiantes indígenas cursando educación superior.

## Los derechos de la naturaleza

Si bien, la propuesta de otorgar derechos a la naturaleza no surgió en América Latina, ni de intelectuales latinoamericanos, esta región fue el escenario donde se desarrollaron los procesos políticos y sociales en las primeras décadas del siglo XXI, en cuyo contexto se desplegó un fuerte debate en articulación con un neoconstitucionalismo latinoamericano. Concretamente, en el proceso constituyente (2007-2008) en el cual se formuló la actual

constitución del Ecuador, se establecieron artículos que dotan de derechos a la naturaleza (*Constitución de la República del Ecuador,* 2008*:* 55).

Asimismo, en septiembre de 2009, el presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales, propuso ante la Asamblea General de Naciones Unidas una Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra. Posteriormente, en abril de 2010 en la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático en Cochabamba se propuso la Declaración Universal sobre los Derechos de la Madre Tierra. Más tarde, en diciembre de 2010, se promulgó en Bolivia la ley de Derechos de la Madre Tierra, y en octubre de 2012, la ley marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien. Esta propuesta se venía discutiendo anteriormente, sin embargo, estos hitos irradiaron la discusión a lo largo de América Latina, extendiendo su alcance y visibilidad.

Para el biólogo uruguayo Eduardo Gudynas (2011), este reconocimiento jurídico y constitucional implicó que la naturaleza dejaba de ser considerada un objeto y pasaba a constituirse en sujeto. Asimismo, al otorgarle derechos se le reconocían valores y atributos intrínsecos, independientes de cualquier conciencia o interés de los seres y comunidades humanas, existentes aún en ausencia de éstos o de alguna valoración económica (245-249). Para el autor, los derechos de la naturaleza operan complementariamente a los derechos humanos de tercera generación referidos al ambiente (253).

Para Gudynas (2011), este reconocimiento permite "incorporar con mucha comodidad a diferentes cosmovisiones indígenas, donde se reconocen valores propios en el ambiente, e incluso se considera que otros seres vivos son agentes morales y políticos análogos a los seres humanos" (250). Asimismo, destaca que la naturaleza es presentada como una categoría plural y planteada en el mismo plano, equivalente y articulada al concepto tradicio-

nal indígena andino de pachamama (Gudynas, 2011: 249). En este sentido, "el término Pachamama es usado con frecuencia para aludir a una relación distinta con la Naturaleza, rompiendo con el antropocentrismo de origen europeo, y apuntando a un tipo de vínculo igualitario con el ambiente" (264). Sin embargo, Gudynas advierte que el uso del término

> antes que obligar a imponer una mirada quichua o aymara, debería ser entendida como una apertura mucho más amplia, que permitiera incorporar conceptos provenientes desde varias vertientes [...] permitiendo la articulación y expresión de las posturas de otros pueblos andinos y amazónicos, e incluso de las hibridizaciones culturales criollas (265).

Para el abogado penalista argentino E. Raúl Zaffaroni (2011), la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia promulgada en 2009, si bien no proclama tácitamente los derechos de la naturaleza como la ecuatoriana, "es clarísimo que en ambas constituciones la Tierra asume la condición de sujeto de derechos" (105).

Para Zaffaroni (2011: 106), todo esto "no se trata del tradicional bien común reducido o limitado a los humanos, sino del bien de todo lo viviente, incluyendo por supuesto a los humanos, entre los que exige complementariedad y equilibrio, no siendo alcanzable individualmente". Asimismo, la constitución boliviana, como la ecuatoriana, incorpora la noción andina de pachamama, "entendida en su dimensión cultural de Madre Tierra". De este modo, este reconocimiento a los derechos de la naturaleza se incorpora al derecho constitucional "como otro aporte del constitucionalismo latinoamericano al universal", al igual como lo hizo en 1917 la constitución mexicana, inaugurando mundialmente el constitucionalismo social (108).

## Ecología Política: re-pensando el desarrollo y la naturaleza[3]

El campo de la ecología política latinoamericana se ha desarrollado con un carácter propio enfocado en la emancipación, la decolonización del saber y recientemente en los debates sobre el extractivismo. En ese sentido, se ha nutrido de los debates que surgieron en el siglo XX, pero adaptando sus ideas y conceptos a la realidad latinoamericana del siglo XXI. Asimismo, algunas de sus autorías han buscado el diálogo con la ecología política en otras regiones del mundo (por ejemplo, el ejercicio de reseña de la ecología política latinoamericana en circuitos anglosajones en Leff, 2015, y en Ulloa, 2015). Las autorías que presentamos a continuación ya estaban activas en el siglo anterior, pero su producción e influencia en el ámbito de la ecología política ha transitado hacia el siglo XXI. En algunos casos han incorporado nuevos debates, como el programa colonialidad/modernidad, o han sido articuladora de nuevas discusiones en trabajos colectivos.

En primer lugar, consideramos importante mencionar las contribuciones del mexicano Enrique Leff y el brasileño Leonardo Boff. Si bien, ambas autorías podrían estar circunscritas primariamente al siglo XX, parte de su obra relevante en el ámbito de la ecología política fue producida en la década de 1990 y comienzos del siglo XXI. Adicionalmente, sus obras siguen siendo referencia para nuevas autorías en este campo de estudio. En el caso de Boff, su obra más influyente es *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (2006). Allí, el autor funde la tradición de la teología de la liberación con el discurso ecológico señalando que "la misma lógica del sistema dominante de acumulación y organización social que lleva a explotar a los trabajadores lleva tam-

3 Ver capítulo *Ideas económicas: de los patrones clásicos a las vías alternativas*, en este volumen.

bién a explotar naciones enteras y, en último término, a depredar la naturaleza" (143).

En el caso del Leff, su obra es extensa en temas ambientales ya desde la década de 1970. A lo largo de su obra, su principal tesis se podría sintetizar en torno a la idea de que "la crisis medioambiental es el reflejo y el resultado de la crisis de civilización occidental y está causada por las formas en que esta civilización conoce, comprende y, por lo tanto, transforma el mundo" (Eschenhagen, 2012: 424. Traducción propia). Una de las muchas maneras en que esta tesis se manifiesta en sus escritos está relacionada con las diferencias de la ecología política en el mundo anglosajón versus otras regiones. Para Leff, la ecología política comparte elementos en común en términos de sus tradiciones teóricas, objetivo de estudio, entre otros. Pero lo propio de la ecología política latinoamericana es que tiene un propósito estratégico y prospectivo único y situado. Su ontología, epistemología y metodología están cruzadas por la propia realidad regional:

> La ecología política del Tercer Mundo no se detiene en el estudio y análisis de los procesos y conflictos socio-ambientales o en la sociología de los movimientos de resistencia. Tiene un compromiso teórico-histórico con la construcción de un futuro sustentable y de otros mundos posibles (2017: 146).

En segundo lugar, la obra del colombiano-estadounidense Arturo Escobar ha contribuido a las perspectivas de ecología política a través de una crítica al concepto de desarrollo. En su obra más citada, el autor presenta una revisión cronológica del concepto de desarrollo y cómo este fue fabricado desde el primer mundo y aplicado en el tercer mundo. Su revisión detallada de las fuentes y discursos en el norte global contrasta a ratos con una revisión más sucinta de las fuentes, discusiones y debates desde el tercer mundo sobre el tema del desarrollo. En cualquier caso, pese a esta ausen-

cia, respecto al tema ambiental, Escobar dedica un apartado para discutir cómo el discurso dominante del desarrollo se aplicó en los temas ambientales -como también en los temas de campesinos y de mujeres- de una manera imperialista. En su crítica, se destaca que el desarrollo promovido desde instituciones como el Banco Mundial "repite las mismas relaciones que definieron el discurso del desarrollo desde su nacimiento: el hecho de que el desarrollo tiene que ver con el crecimiento, el capital, la tecnología, con la modernización. Nada más" (2007: 276).

En cuanto a la dimensión ambiental, Escobar combina una crítica norte-sur con una crítica posdesarrollista. Es decir, el autor enfatiza la diferente responsabilidad entre países desarrollados y subdesarrollados, al criticar las perspectivas liberales que creen que "todos tenemos la misma responsabilidad de la degradación ambiental. Raras veces se dan cuenta de que existen grandes diferencias y desigualdades en los problemas de recursos entre los países, las regiones, las comunidades y las clases" (2007: 327). Pero también, critica las perspectivas ecodesarrollistas que subordinarían el medio ambiente al crecimiento económico

> Los ecologistas liberales y ecodesarrollistas no parecen percibir el carácter cultural de la comercialización de la naturaleza y la vida inherente a la economía occidental, ni toman con seriedad los límites culturales que muchas sociedades han puesto a la producción indiscriminada. Entonces no resulta sorprendente, que sus políticas se limiten a la promoción de la administración "racional" de recursos (2007: 330).

Asimismo, Escobar (2014) aborda diversas tendencias en los estudios críticos del desarrollo. De ellas podemos destacar la de modernidad / colonialidad / descolonialidad que incorpora, entre otras, las discusiones respecto a la naturaleza, a las alternativas al desarrollo, y la de transiciones al post extractivismo. En esta

última, el autor propone generar puentes entre aquellos discursos del decrecimiento del norte con las perspectivas post extractivistas del sur.

En tercer lugar, se puede destacar la obra del brasileño, doctor en Geografía y activista, Carlos Walter Porto-Gonçalves (2012). El autor contribuyó en el campo de la ecología política desde Brasil, y en particular desde la Amazonía. Su obra más importante plantea las tensiones que enfrenta la región amazónica y sus habitantes. Porto-Gonçalves propone un complejo y detallado análisis de las visiones de las Amazonias, evitando distinciones maniqueas y simples entre lo nacional e internacional, los brasileños amazónicos y no amazónicos, los ambientalistas del norte y del sur. Así, el autor argumenta que, "no hay una Amazonía, sino varias". Estas visiones son, por lo tanto, al mismo tiempo la de una región periférica construida desde la experiencia colonial; la de un territorio clave y estratégico para el proyecto nacional de los estados, que la entendían como vacía demográficamente y con vastos recursos que debían explotarse; o la de reserva ecológica del planeta que debe cuidarse, pasando a llevar aquella soberanía nacional que emerge posterior a la independencia.

El autor también muestra y reivindica, cómo frente a estas visiones existen las de los habitantes, de los trabajadores rurales, de los indígenas, de las poblaciones negras, y de las mujeres que habitan las regiones amazónicas. Al revisar sus formas de resistencia, presenta la complejidad de visiones en las amazonías y su manera de entender material y simbólicamente la naturaleza y su apropiación:

> O monopólio das articulações extrarregionais, inclusive internacionais, já não é mais privilégio dos "de cima". E, agora, cada vez mais se percebe que o massacre é, na verdade, o epifenômeno de um conflito básico envolvendo matrizes de racionalidade distintas, enfim, de diferentes culturas com suas formas e seus modos

> de apropriação da natureza simbólico-materialmente diferentes. Não só a questão de a quem a natureza pertence está posta, como também diferentes concepções do que seja a natureza estão em conflito. Não só a questão de quem se apropria, mas também a dos diferentes modos de apropriar-se material e simbolicamente da natureza. A questão amazônica tornou-se complexa (2012: 158).

Finalmente, podemos mencionar los aportes del argentino Héctor Alimonda. En su producción relacionada a la ecología política, Alimonda combina las discusiones sobre colonialidad, marxismo, cuestiones indígenas, el pensamiento latinoamericano y extractivismo. En su obra más citada, revisa las contribuciones teóricas de la historia ambiental y la ecología política, y plantea cómo se pueden aplicar en América Latina, destacando sus limitaciones y aportaciones. Allí también incorpora el marco del programa Modernidad / Colonialidad como una perspectiva propia para introducir la idea de giro natural-colonial (Alimonda, 2011).

## La triple dimensión de la agroecología[4]

Para Víctor Toledo (2011), la agroecología puede entenderse bajo un carácter tridimensional: una disciplina científica alternativa en diálogo con otras disciplinas híbridas, una práctica tecnológicamente innovadora y un movimiento social y político. Para el agrónomo chileno Miguel Altieri, como ciencia, la agroecología se basa en la "aplicación de la ciencia ecológica al estudio, diseño y manejo de agroecosistemas sustentables" (Altieri y Toledo, 2011: 5).

Para Toledo (2011), esta tridimensionalidad constituye a la agroecología, no solo en una epistemología crítica, sino además en,

4 Ver capítulo *Ideas económicas: de los patrones clásicos a las vías alternativas*, en este volumen.

> Entre fines del siglo XX e inicios del XXI, a partir de la resistencia en contra de las políticas neoliberales en el agro, las búsquedas de alternativas a sus efectos y la lucha por una autonomía alimentaria, América Latina se constituyó en un terreno fértil para el desarrollo epistemológico y práctico de la agroecología (Toledo, 2011; Altieri y Toledo, 2011). Durante este periodo, la agroecología ha experimentado una importante expansión a través, principalmente, de sus cinco puntos de desarrollo y polos de innovación: Brasil, la región andina, Centroamérica, México y Cuba. En el ámbito académico, esto se expresa en el incremento del número de publicaciones, instituciones, congresos y nuevas sociedades científicas regionales y nacionales constituidas (Toledo, 2011: 39-39).

Para Altieri y Toledo (2011: 5), "la idea principal de la agroecología es ir más allá de las prácticas agrícolas alternativas y desarrollar agroecosistemas con una mínima dependencia de agroquímicos e insumos de energía", siendo sus principios básicos:

> el reciclaje de nutrientes y energía, la sustitución de insumos externos; el mejoramiento de la materia orgánica y la actividad biológica del suelo; la diversificación de las especies de plantas y los recursos genéticos de los agroecosistemas en tiempo y espacio; la integración de los cultivos con la ganadería, y la optimización de las interacciones y la productividad del sistema agrícola en su totalidad, en lugar de los rendimientos aislados de las distintas especies (5).

Para estos autores, la agricultura tradicional, tanto campesina como indígena, es una de las bases referenciales de la agroecología, de hecho "la mayoría de agroecólogos reconocen que los agroecosistemas tradicionales tienen el potencial de brindar soluciones a muchas incertidumbres que enfrenta la humanidad en la era del petróleo, del cambio climático global y de la crisis"

(8). Así, la agroecología proporciona los principios para alcanzar la soberanía alimentaria, tecnológica y energética en un contexto de resiliencia

> A partir del uso de los servicios ambientales derivados de los agroecosistemas biodiversificados y el manejo de los recursos disponibles a escala local, los campesinos también son capaces de producir sin insumos externos, logrando así lo que puede llamarse una soberanía tecnológica. La aplicación de tales tecnologías autóctonas permite la producción de cultivos y animales para satisfacer las demandas del hogar y la comunidad, o sea, la soberanía alimentaria. La soberanía energética es el derecho de personas, cooperativas o comunidades rurales, a tener acceso a la energía suficiente dentro de los límites ecológicos. El origen de esta energía está en fuentes locales y sostenibles tales como la biomasa vegetal derivada de la producción rural, sin que implique renunciar a los cultivos alimentarios (28).

Finalmente, para Toledo (2011), la agroecología en su triple significación, logra responder a 10 demandas sociales y ecológicas del pensamiento crítico que se enfrentan a problemas provocados por la crisis de la modernidad:

> (1) el mantenimiento de la biodiversidad; (2) la conservación de las coberturas forestales; (3) la conservación de suelos y agua; (4) la captura de carbono; (5) la supresión de agro-tóxicos y transgénicos; (6) la equidad agraria; (7) la soberanía alimentaria (a varias escalas) y los alimentos sanos; (8) la autogestión y autosuficiencia locales; (9) los mercados justos y orgánicos; y (10) el diálogo de saberes y la investigación participativa (45).

## Recursos Naturales: neoextractivismo o recursos estratégicos[5]

Hacia la primera década del siglo XXI es posible identificar dos posturas respecto a los recursos naturales: la del neo-extractivismo y la de los recursos naturales estratégicos. La primera de ellas toma las ideas occidentales de decrecimiento y posdesarrollo para aplicarlas en clave latinoamericana. Su propuesta más influyente ha sido el concepto de neo-extractivismo. En esta postura es posible agrupar a autores como Eduardo Gudynas y Maristella Svampa. La segunda postura, recoge la tradición estructuralista latinoamericana para plantear la centralidad geopolítica y dimensión estratégica de los recursos naturales en el proceso de industrialización. Los dos autores más destacados en esta línea son Mónica Bruckmann, nacida en Perú y actualmente académica en Brasil, y el chileno Fernando Estenssoro.

La emergencia de gobiernos progresistas y el boom de los recursos naturales en las primeras dos décadas del siglo XXI incentivaron a algunos autores a problematizar lo que aparecía como una contradicción en el modelo de desarrollo. La publicación más influyente y que inaugura esta postura es *Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo* de Eduardo Gudynas (2009). El autor destaca que estaríamos frente a un fenómeno que contiene continuidades y quiebres respecto al extractivismo clásico. Este neo-extractivismo sería conducido desde el Estado, aunque busca mejoras sociales, su problema radicaría en basarse igualmente en las ideas de la modernidad y de una versión contemporánea del desarrollismo. El énfasis está, en ese sentido, en una crítica al objetivo del crecimiento económico y a las consecuencias ambientales del mismo.

5 Ver capítulos *Ideas económicas: de los patrones clásicos a las vías alternativas* y *Pensamento 'progressista' em duas épocas,* en este volumen.

Esta misma crítica se encuentra en Svampa y su concepto del "consenso de los commodities". La autora propone, por un lado, un paralelismo entre el Consenso de Washington y las políticas neoliberales de los 90 en América Latina, por un lado. Y por otro lado, las políticas económicas neo-extractivistas de los gobiernos progresistas que, distanciándose del neoliberalismo, no obstante, acentuarían la extracción de recursos naturales y las consecuencias negativas para el medio ambiente y los movimientos sociales. Svampa, plantea así, que

> En nombre de las «ventajas comparativas» o de la pura subordinación al orden geopolítico mundial, según los casos, los gobiernos progresistas, así como aquellos más conservadores, tienden a aceptar como 'destino' el nuevo 'Consenso de los Commodities', que históricamente ha reservado a América Latina el rol de exportador de naturaleza, minimizando las enormes consecuencias ambientales, los efectos socioeconómicos (los nuevos marcos de la dependencia y la consolidación de enclaves de exportación) y su traducción política (disciplinamiento y formas de coerción sobre la población) (2013: 37).

Asimismo, Svampa (2019), al evaluar las políticas económicas de los gobiernos progresistas y el fin del boom de los commodities, pone atención en cómo la resistencia al neoextractivismo se cruza con el desafío pendiente de disminuir la desigualdad. Esto último lo denomina el giro eco-territorial.

En la segunda postura, se puede observar una visión opuesta respecto a la coyuntura del boom de los recursos naturales y el auge de gobiernos progresistas. Esta postura contiene elementos del estructuralismo y del dependentismo latinoamericano, y se nutre y actualiza aquellos debates sobre medio ambiente y desarrollo planteados en el marco de la CEPAL entre 1978 y 1980. Bruckmann ha influido en esta postura, tanto en las políticas de

integración sudamericanas a través de la UNASUR, como en la academia a través del estudio de los recursos naturales estratégicos sudamericanos. En su obra más citada, la autora demuestra que la región posee reservas de recursos naturales que son clave para los procesos económicos de las grandes potencias como Estados Unidos y China. De allí que su argumento indica que los países de la región deben avanzar en una gestión coordinada de sus recursos naturales e implementar políticas de industrialización de los mismos:

> América Latina tiene una amplia capacidad de negociación con Estados Unidos en relación a minerales estratégicos, además de una gran capacidad de formación internacional de precios de los mismos. Ni una, ni otra condición favorable son usadas por los países de nuestra región para mejorar las condiciones de intercambio y de comercialización de estos recursos (2012: 73).

En una línea similar, Estenssoro ha estudiado los orígenes del debate ambiental a nivel internacional y cómo la tensión norte-sur que caracterizó dicho debate aún está presente en las discusiones contemporáneas sobre temas ambientales y de desarrollo. En su obra más citada, demostró la influencia de los países de América Latina en re-enfocar los discursos ambientales neomalthusianismo que inspiraron la postura de los países del norte global en las negociaciones ambientales en 1970 y 1980 (2014). Las ideas y diálogos de representantes del sur global –inspiradas en América Latina por el desarrollismo– permitieron que medio ambiente y desarrollo no fuesen –como planteaban los neomalthusianos– entendidos como objetivos contradictorios, sino como dimensiones de un mismo fenómeno político. Estenssoro, ha avanzado en estas ideas en el análisis contemporáneo de la geopolítica ambiental, reafirmando que tal como hace medio siglo atrás,

> la crisis ambiental no es una crisis ecológica, es una crisis política producto de una forma y estilo de vida dominante que provoca enormes asimetrías, no sólo de poder sino en las propias oportunidades de vida entre el Norte y el Sur, y entre las mismas sociedades al interior de cada país (2019: 203).

Asimismo, Estenssoro (2019) ha analizado los riesgos y amenazas para América Latina en el marco de la geopolítica global contemporánea, en la cual los recursos naturales de América Latina son y serán crecientemente estratégicos para las economías de Estados Unidos, sus aliados, y para China. Aún más, el autor problematiza y advierte la debilidad y falta de coordinación política latinoamericana para proteger la soberanía sobre sus recursos naturales estratégicos.

Estos argumentos recogen de la tradición estructuralista latinoamericana elementos como la soberanía, la integración regional, y el objetivo de la industrialización en un análisis contemporáneo de la política económica internacional.

## Ecofeminismo en América Latina. Género, raza, clase y territorio[6]

Para Arriagada y Zambra, las principales fortalezas del ecofeminismo latinoamericano residen en su "crítica al colonialismo epistémico, en su conocimiento de las realidades cotidianas y en su capacidad performativa y política". Esto le ha permitido relacionarse, dialogar y ser parte de un conjunto de luchas, organizaciones, movimientos de "mujeres, indígenas y afrodescendientes, campesinas y/o pobres urbanas en la región" (2019: 16). Para Pena (2022: 174), existe una estrecha relación "desde la lógica

6 Ver capítulo *El desarrollo de los feminismos*, en este volumen.

neoliberal / colonial / patriarcal entre las nociones de mujer y de naturaleza como *cuerpos-territorios conquistables*". Esta situación produce resistencias en las identidades feminizadas, que articulan las demandas de justicia ambiental, socioeconómicas y de género.

En tal marco, una de las vertientes del ecofeminismo latinoamericano surge de una mirada crítica a la teología de la liberación, en donde, un grupo de teólogas feministas señalaba un sesgo androcéntrico y antropocéntrico en esta tradición, la cual, según argumentaban, no habría superado la estructura patriarcal y jerárquica de la Iglesia. Este grupo crítico desarrolló una interpretación bíblica y teológica bajo una hermenéutica ecofeminista a partir de la década de los noventa del siglo XX, que se establecía en relación con una cosmología ligada a la naturaleza, y que proponía acciones y reflexiones en torno al cuerpo de las mujeres. A diferencia de la teología de la liberación de origen, que incorporaba a los pobres como una condición socioeconómica, esta teología ecofeminista aludía a la triple discriminación que significaba ser mujer en un contexto latinoamericano: por género, por clase y por raza (Orrego, 2020).

En este contexto, para la filósofa y teóloga brasileña Ivone Gebara (2000), "el ecofeminismo como pensamiento y movimiento social refiere básicamente a la conexión ideológica entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro del sistema jerárquico-patriarcal" (18). Así, por ejemplo, en la modernidad la mujer pasó a ser fuerza de reproducción de la mano de obra, mientras la naturaleza se tornó objeto de dominación para el crecimiento del capital. En este sentido, plantea que "desde el punto de vista filosófico y teológico, el ecofeminismo puede ser considerado como la sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres" (18).

Para Gebara (2000), la conexión entre la esclavitud económica y social y el dominio de la tierra por unos pocos latifundistas es algo que comparten hombres y mujeres, sin embargo,

> las mujeres parecen soportarla en dosis doble, por el hecho de vivir en su cuerpo y en su historia las consecuencias de una organización social que siempre acaba privilegiando a los hombres, y dejando sobre los hombros femeninos la carga de los hijos (24).

En este contexto, "las mujeres, los niños, las poblaciones de origen africano e indígena son las primeras víctimas" (25), son los primeros excluidos de los beneficios de la tierra, y "son ellos también los que ocupan los lugares más amenazados del ecosistema. Son ellos los que viven más fuertemente en el cuerpo el peligro de muerte que el desequilibrio ecológico les impone" (25), lo cual es fácilmente visible al internarse por "los barrios pobres de las grandes ciudades latinoamericanas, por los barrios industriales, por los caseríos de las zonas rurales" (25). Por eso, para Gebara, toda postura ecofeminista "tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista" (25).

Gebara (2000) afirma que la articulación entre ecofeminismo y teología es estrecha, pues tanto las mujeres como la naturaleza estuvieron escasamente presentes en el discurso teológico oficial, el cual es antropocéntrico, androcéntrico, blanco y occidental, y donde "históricamente la imagen de Dios es predominantemente masculina, así como la salvación ofrecida surge siempre a través de un mesías varón, sacrificado por todos" (28).

Desde otra vertiente, el feminismo comunitario-territorial de la activista xinka guatemalteca Lorena Cabnal (2010), se plantea desde un enfoque antipatriarcal y comunitario, y como una "recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que busca reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena" (11-12). Para Cabnal (2019)

> el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda

> la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres (16).

Asimismo, Cabnal (2010) reconoce la existencia de un patriarcado originario y ancestral, anterior a la colonización europea, que posteriormente se refuncionalizó con la penetración del patriarcado occidental. En su lectura (2010) es fundamental la recuperación y defensa del territorio-cuerpo, donde se asume la corporalidad de la mujer como el primer territorio, uno propio e irrepetible "como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con 'lo personal es político' (...) lo que no se nombra no existe" (22), que fortalece el sentido de la existencia y del ser, que por lo tanto refuerza la autoconciencia, y que ha sido milenariamente disputado por los patriarcados. Esta defensa del territorio-cuerpo, integra la lucha por la recuperación y defensa del territorio-tierra, que es donde habitan los territorios-cuerpos. Es así como, las mujeres feministas comunitarias se involucran en las luchas en contra de las actividades que, dadas las dinámicas de la hegemonía del modelo capitalista patriarcal, expropia el territorio y pone en riesgo la relación con la tierra.

Para Cabnal (2010), al proceso histórico de opresión contra la naturaleza se une el actual extractivismo neoliberal,

> todas las transnacionales, generan una forma de violencia contra la tierra cuando se arremete a la extracción de sus bienes naturales en función de generar mercancía y ganancias, cuyo objetivo es promover la guerra, el poder económico del oro, y la transformación biotecnológica de los seres (23).

Asimismo, Cabnal señala que la defensa del territorio-tierra no es solo por la necesidad de bienes naturales para vivir o dejar vida digna a otras generaciones, si no que

> En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud (23).

El feminismo comunitario-territorial promueve la liberación de los cuerpos sexuados de las mujeres y de la naturaleza, en contra de la opresión histórica capitalista. Sin embargo, es patente la existencia de una importante contradicción, pues, si bien, en la primera década del siglo XXI se ha incrementado la defensa de la tierra y el territorio, en lo interno de los movimientos de defensa territorial "las mujeres que conviven en el territorio tierra, viven en condiciones de violencia sexual, económica, psicológica, simbólica, y violencia cultural, porque sus cuerpos aún siguen expropiados" (2010: 24).

## Reflexiones finales

A partir de la presente revisión, podemos destacar cuatro aspectos. En primer lugar, las propuestas aquí revisadas buscan y enfatizan el pensar desde y para América Latina. Es decir, las diversas autorías desarrollan un pensar situado en la realidad latinoamericana en el siglo XXI. En segundo lugar, la casi totalidad de las autorías reconocen y dialogan con las tradiciones de pensamiento latinoamericano del siglo XX. Por ejemplo, los planteamientos de Boff y Gebara incorporan nuevas dimensiones a la teología de la liberación. Mientras Boff integra el medio ambiente junto a la dimensión social, Gebara incorpora el medio ambiente y el género, haciendo una crítica al androcentrismo de la tradi-

ción cristiana, de la iglesia y de la propia teología de la liberación de origen.

En tercer lugar, se identifican distintas dinámicas en este pensar desde lo propio. Por una parte, algunas autorías muestran una búsqueda de elaboración de nuevos conceptos e ideas que responden críticamente a los preexistentes. Así, tanto Choquehuanca (2017) como Huanacuni Mamani (2010), a través del vivir bien, proponen pensar lo global y sistémico desde lo indígena aymara. Por otro lado, otras autorías toman marcos elaborados previamente y los adaptan y extienden a la nueva realidad latinoamericana del siglo XXI. Por ejemplo, la adaptación y extensión de la tradición estructuralista en la geopolítica de los recursos naturales en Bruckmann y Estenssoro. Consideramos que existe un grado de novedad en esto último, dado que no es simplemente utilizar y reproducir los marcos teóricos antiguos, sino que repensarlos generando nuevas ideas.

Finalmente, las autorías latinoamericanas han estado pensando sobre cuestiones ambientales y de calidad de vida en casi todos los casos de manera dialógica. Como hemos revisado, las autorías, en mayor o menor medida, entienden que las ideas sobre cuestiones ambientales implican aspectos de calidad de vida, y, a su vez, las cuestiones de calidad de vida implican aspectos ambientales. Particularmente, el buen vivir en su corriente indianista, a partir de las cosmovisiones de los pueblos ancestrales, entiende a los seres humanos y la naturaleza como parte de un todo orgánico. Y en ese sentido, cuestiones ambientales y de calidad de vida, serían también una sola cuestión.

## Referencias bibliográficas

Acosta, A. (2008). El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *Ecuador Debate*, 33–48.

Acosta, A. (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS.

Altieri, M. A. y Toledo, V. M. (2010). La revolución agroecológica de América Latina: Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino. *El otro derecho*, 42, 163–202.

Alimonda, H. (2011). La Colonialidad de la Naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En H. Alimonda (Coord.). *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina* (1a ed, pp. 21–58). Buenos Aires: Ediciones CICCUS: CLACSO.

Arriagada, E. y Zambra, A. (2019). Apuntes iniciales para la construcción de una Ecología Política Feminista de y desde Latinoamérica. *Polis (Santiago)*, *18*(54), 14-38 https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2019-N54-1399

Boff, L. (2006 [1996]). *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres* (4a. ed.). Madrid: Trotta.

Bruckmann, M. (2012). Recursos naturales y la geopolítica de la integración sudamericana (1a. ed.). Breña: Editorial IAEN.

Cabnal, L. (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. En ACSUR Las Segovias (Ed.). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. (pp. 11-25). Madrid: ACSUR Las Segovias. https://porunavidavivible.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf

Cabnal, L. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En X. Leyva Solano y R. Icaza (Eds.). *En tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp. 113–123). Buenos Aires/San Cristóbal de las Casas: CLACSO/ Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies.

Choquehuanca, D. (2017). *Manifiesto del Vivir Bien. "Nuestro mun-*

*do es posible"* (1a. ed.). La Paz: Diego Pacheco Balanza Editor.https://vivirbiendotblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/12/manifiesto-del-vivir-bien-final-impr.pdf

*Constitución de la República del Ecuador* (Constituciones). (2008). Asamblea Nacional; Archivo Biblioteca Juan León Mera. https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf

Correa, R. (2013, 29 agosto). *Discurso del Presidente de la República en Diálogo con los pueblos ancestrales de la Sierra Centro y sus Dirigentes* [Discurso]. Encuentro de pueblos y nacionalidades de la Sierra Centro para alcanzar el Buen Vivir, Riobamba. https://issuu.com/politicaecuador/docs/discurso-37

Cubillo-Guevara, A. e Hidalgo-Capitán, A. (2015). El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2), 301-333. DOI: https://doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.02

Eschenhagen, M. L. (2012). Approaches to Enrique Leff's Environmental Thought: A Challenge and a Venture that Enriches the Meaning of Life. *Environmental Ethics*, *34*(4), 423–429. https://doi.org/10.5840/enviroethics201234441

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (D. Ochoa, Trans.). Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Medellín: Ediciones Unaula.

Estenssoro, F. (2014). *Historia del debate ambiental en la política mundial, 1945-1992: La perspectiva latinoamericana*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados USACH.

Estenssoro, F. (2019). *La geopolítica ambiental global del siglo XXI: Los desafíos para América Latina* (1a ed.). Santiago de Chile: RIL Editores.

Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayos para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Ediciones Trotta.

Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En *Extractivismo, política y sociedad* (pp. 187–225). Quito: Centro Andino de Acción Popular y Centro Latinoamericano de Ecología Social.

Gudynas, E. (2011). Los derechos de la naturaleza en serio. En A. Acosta y E. Martínez (Eds.). *La naturaleza con derechos: De la filosofía y la política* (1a. ed., pp. 239-286). Quito: Abya Yala.

Hidalgo-Capitán, A. y Cubillo-Guevara, P. (2019). *El origen del Buen Vivir. El Plan Amazanga de la OPIP*. Madrid: Ediciones Bonanza.

Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Quito: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.

Leff, E. (2015). The power-full distribution of knowledge in Political Ecology: A view from the South. In T. A. Perreault, G. Bridge, y J. McCarthy (Eds.). *The Routledge handbook of political ecology* (pp. 64–75). London: Routledge, Taylor & Francis Group.

Leff, E. (2017). Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la Ecología Política: Una mirada desde el sur. En H. Alimonda, C. T. Pérez, y F. Martín, *Ecología Política Latinoamericana* (1, pp. 129–166). Buenos Aires: CLACSO y Ciccus; México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Le Quang, M., y Vercoutére, T. (2013). *Ecosocialismo y buen vivir: Diálogo entre dos alternativas al capitalismo* (1a. ed.). Quito: IAEN Instituto de Altos Estudios Nacionales.

Orrego, E. (2020). Hacia la posibilidad de una teología política ecofeminista. *Síntesis. Revista de Filosofía*, *2*(2), 114–131. https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol2Iss2a292

Pena, M. (2022). Movimientos socio-territoriales y "cuerpos-memoria": un abordaje desde la narrativa autobiográfica de una lideresa campesino-indígena. *Polis (Santiago)*, 21(63), 167-185.

https://dx.doi.org/10.32735/s0718-6568/2022-n63-1769
Porto-Gonçalves, C. W. (2012 [2001]). *Amazônia, Amazônias*. (3a ed.). São Paulo: Editora Contexto.
Ramírez, R. (2010). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: SENPLADES. https://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Socialismo-del-Sumak-Kawsay.pdf
Ramírez, R. (2017). *La gran transición: En busca de nuevos sentidos comunes*. Quito: Ediciones CIESPAL.
Ramírez, R. (2018). *La vida y el tiempo. Apuntes para una teoría ucrónica de la vida buena a partir de la historia reciente del Ecuador* [Tesis de doctorado en "Sociología de las Relaciones de Trabajo, Desigualdades Sociales y Sindicalismo". Coimbra: Universidad de Coimbra]. DOI: 10.13140/RG.2.2.19856.35847
Svampa, M. (2013). «Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad*, 244, 30–47.
Svampa, M. (2019). Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias (1a ed.). Guadalajara: Calas.
Toledo, V. M. (2011). La agroecología en Latinoamérica: Tres revoluciones, una misma transformación. *Agroecología*, *6*, 37–46. https://revistas.um.es/agroecologia/article/view/160651
Ulloa, A. (2015). Environment And Development. Reflections from Latin America. In T. A. Perreault, G. Bridge, y J. McCarthy (Eds.).*The Routledge handbook of political ecology* (pp. 320–331). London: Routledge, Taylor & Francis Group.
Vanhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del Buen vivir: Entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI, *Polis*, 14(40). https://journals.openedition.org/polis/10727
Vásquez, J. P., Orellana, J., y Rodrigues, J. (2021). Del Sumak Kawsay al debate por el Buen Vivir: Significados en disputa y disputa por los significantes. *Si Somos Americanos*, *21*(2), 120-145. https://doi.org/10.4067/S0719-09482021000200120

Viteri, A., Tapia, M., Vargas, A., Flores, E., y González, G. (1992). *Plan Amazanga. Formas de manejo de los recursos naturales en los territorios indígenas de Pastaza, Ecuador.* Ecuador: Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza.

Viteri, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis. Revista Latinoamericana*, 3. https://journals.openedition.org/polis/7678

Viteri, C. (2003). *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* [Tesis para obtener el título de Licenciatura en Antropología Aplicada]. Quito: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.

Zaffaroni, E. R. (2011). La Pachamama y el humano. En A. Acosta y E. Martínez (Eds.). *La naturaleza con derechos: De la filosofía y la política* (1a. ed., pp. 25-138). Quito: Abya Yala.

# Capítulo VI
# Ideas Económicas: de los patrones clásicos a las vías alternativas

*Hernán Ramírez*

*"Nos hicieron puré"*
José Luís García Falcó

## Introducción

Las ideas pueden poseer extensos linajes, así como los contextos en las cuales se desarrollan son amasados en el largo plazo, conformando estructuras centenarias, sobre las cuales la coyuntura opera. Como una vez escribiera Roberto Schwarz, no hay ideas fuera de lugar (1992). Las facciones y las sinuosidades de las mismas se deben en gran medida a los contornos que estas les marcan, de muchos modos. Por ello, aunque teniendo el propósito de presentar un panorama del pensamiento económico latinoamericano, buscamos también dar el marco necesario para explicar su propio curso que encuentra sus raíces en los debates en torno a los roles del capitalismo en el sistema internacional, el del Estado frente a este y el de los actores sociales, así como los grados de consenso, adaptación y resistencia a aquel.

Desde tiempos de la colonia hasta hoy se discute si es posible nuestro desarrollo autónomo o estaríamos condenados a aceptar las políticas de un poder dirigidas por el designio de Occidente bajo la guía de teorías exógenas en desmedro de las que se desarrollan en América Latina. Desde un punto de vista teórico, esta cuestión encuentra sus bases fundamentales en el siglo XX. Es con la constitución de la CEPAL en 1948 y, principalmente, con el ingreso de Raúl Prebisch como líder de este organismo que, dos años más tarde, tales discusiones asumen formalidad según los moldes de la economía académica occidental. Así se logra profundizar las bases estructurales de tal relación de subordinación, que no solo pasaba por lo político, sino que se anclaba en la esfera de lo económico.

Fue con sus escritos sobre el deterioro de los términos de intercambio que el desarrollismo fue tomando cuerpo como propuesta teórica, lo que tuvo profundas implicaciones, particularmente en sus derivados políticos, al erigirse en soporte teórico de distintos gobiernos que comenzaban a emerger en América Latina hacia la segunda mitad del siglo XX. Se constituía así en su parteaguas eidético, menos radical que la Teoría de la Dependencia, que se ha visto como una crítica al desarrollismo, pero que tal vez tengamos que considerarla como su corolario más radical y una de las contribuciones más potentes del pensamiento latinoamericano para entender la economía mundo.

Hacia la misma época, ingresan y se enraízan las ideas neoliberales en la región, que en el mundo habían surgido como respuesta a la crisis del liberalismo clásico y la emergencia de políticas estatistas, sean tanto las totalitarias como las keynesianas, que temían derivar en aquellas a largo plazo. En desventaja inicial, ven llegar su hora cuando el propio desarrollismo entra en descomposición, al no poder responder a las crisis periódicas generadas por el modelo substitutivo y al proceso de radicalización que se alzaba. De todos modos, ello no alcanzaría para convertirlas en políticas públicas, lo que vendría a ocurrir recién con las dictaduras, en los

años 70, que tuvieron como objetivo destruir el modelo de substitución de importaciones y promover las políticas neoliberales, en variantes distintas, según los casos.

Para ello colaboró también la propia desarticulación por dentro del estructuralismo, como muy bien lo retrató Ricardo Bielschowsky, cuando observó que había colapsado por problemas de interés político. En el momento que las tensiones regionales aumentaron y este se radicalizaba, sus miembros más moderados se desgajaron y pendieron a favor de las fuerzas defensoras del status quo, pasando a nutrir el neoliberalismo. Primero, esto se expresó en vertientes más heterodoxas, como el ordoliberalismo, para abrazarlo en sus moldes clásicos cuando este se elevó en hegemónico. Así se entiende la deriva de la CEPAL observada por María Karina Forcinito (2020), en la cual todavía parece estar sumergida, no habiendo encontrado un nuevo objeto original con potencia al cual asirse.

El proceso en cuestión no se detiene con la redemocratización en los años 80, ya que el retorno de políticas estructuralistas, particularmente en Argentina y Brasil, tuvo consecuencias catastróficas, sea por el difícil contexto, como por la propia incapacidad en dar respuestas o por las terapias de shock impuestas por el poder económico. Ello llevó a una segunda etapa 'dorada' de las políticas neoliberales en el continente, iniciada hacia la década del 90, en el marco de la Posguerra Fría y el Consenso de Washington, que llega hasta las postrimerías del milenio, cuando los vientos mudan nuevamente con la irrupción de la llamada Marea Rosa y los progresismos latinoamericanos.

Dominantes en la última década del siglo XX, las posiciones neoliberales entraron en crisis al momento que irrumpía la Marea Rosa, fruto de una seguidilla de triunfos de gobiernos que iban de la centro-izquierda a la izquierda, cuyo primer hito fue la llegada al poder, en Venezuela, de Hugo Chávez y se extendió por Latinoamérica hasta promediar la primera década del siglo XXI. Es-

tos consiguieron consolidar una hegemonía duradera que, grosso modo, se extendería por más de una década. Este proceso englobó realidades bastante diferentes, aunque todas ellas coincidían en su oposición a lo que alguna vez se llamara Pensamiento Único.

Se abría así una ventana para que floreciera una más vez el ideario crítico, por lo cual este período fue bastante rico en el ámbito ideológico, aunque en lo económico, las ideas fueron objeto de debate en torno al alcance de sus transformaciones. En este grupo se encontraría el neodesarrollismo y el socialismo del siglo XXI.

No obstante, se produciría un retorno al liberalismo tras lo que llegó a considerar un fracaso de los gobiernos progresistas comprendidos en la Ola Rosa que llega a expresarse bajo formas libertarias en la segunda década del XXI.

En el marco de ambos procesos y transitando sus propios recorridos, se produce una crítica desde las intelectualidades y actores sociales latinoamericanos que, si bien está fundamentalmente dirigida al pensamiento único de bases neoliberales, hunde sus raíces en las críticas a la Modernidad capitalista de carácter colonial que se remonta a la conquista de América que transformó y hegemonizó a sus sociedades. Se cuestionan así las bases de un pensamiento occidental y se busca configurar un nuevo mapa eidético dirigido a una emancipación cultural de occidente que implica una propuesta alternativa al modelo capitalista/desarrollado. En el plano económico, algunas de sus principales propuestas están representadas por el buen vivir, la economía solidaria, la economía de la liberación, el anti-extractivismo y la economía ecológica latinoamericana.

Así, dividiremos esta exposición en torno de dos ejes, por un lado, las discusiones basadas en modelos clásicos enmarcados en patrones occidentales y, por otro lado, aquellas contribuciones que, desde fuera de ese centro, proponen modelos alternativos.

## Modelos basados en patrones clásicos

Dentro de los modelos clásicos, incluimos aquellas propuestas que reconocen formulaciones previas en el mundo occidental, pero que, en el primer cuarto del siglo XXI, buscan realizar nuevas reformulaciones en respuesta a las necesidades concretas de los proyectos políticos, centrándonos aquí en tres de esas proposiciones, la neo desarrollista, el socialismo del siglo XXI, y el revival neoliberal, en particular, su variante tal vez más radical, el libertarianismo.

## Neo desarrollismo

El neo desarrollismo se presenta como una respuesta, por un lado, al propio neoliberalismo que había sido hegemónico desde los 90 pero también como una revisión del propio desarrollismo planteado desde América Latina, que en la segunda mitad del siglo XX había ingresado en una profunda crisis frente a la propia crisis del Estado, a quien esta corriente daba un protagonismo central en cualquier política económica. Este, desde un punto de visto político, toma protagonismo a principios del siglo XXI en Argentina y Brasil, representando a los llamados gobiernos progresistas en América Latina, particularmente bajo los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández (2007-2015) e Ignacio Lula da Silva (2003-2010) y Dilma Rousseff (2011-2016), respectivamente.

En el plano regional, el neodesarrollismo encuentra una institución referencial en la CEPAL, en gran medida afectada por el proceso de corrosión que la Institución sufre durante décadas (Forcinito, 2020), no solo por el eclipse sufrido ante la ola neoliberal, sino por el profundo disciplinamiento al cual fuera sometida como escuela de pensamiento alternativo.  El rol asignado al Es-

tado, la centralidad de la industrialización, así como la dimensión social de las políticas son puntos en común entre los principios estructuralistas formulados por la CEPAL y esta corriente (Ormaechea y Sidler, 2023: 21). Sin dudas, la propia matriz del desarrollo es deudora de la CEPAL y, por su intermedio, del propio estructuralismo latinoamericano que forjaron sus ideas centrales hacia mediados del siglo XX. Como sostiene uno de sus más destacados representantes, Luíz Carlos Bresser-Pereira:

> O fracasso do Consenso de Washington e das políticas macroeconômicas baseadas em altas taxas de juros e taxas de câmbio não competitivas em gerar crescimento econômico levou a América Latina à necessidade de formular estratégias nacionais de desenvolvimento. O novo desenvolvimentismo é uma estratégia alternativa, não apenas à ortodoxia convencional mas também ao antigo nacional-desenvolvimentismo latino-americano. Enquanto o nacional-desenvolvimentismo se baseava na tendência à deterioração dos termos de troca e, adotando uma abordagem microeconômica, propunha planejamento econômico e industrialização, o novo desenvolvimentismo assume que a industrialização foi alcançada, embora em graus diferentes para cada país, e argumenta que, a fim de garantir taxas rápidas de crescimento e alcançar os países desenvolvidos, o que precisa ser neutralizado é a tendência da taxa de câmbio à sobrevalorização. Contrariamente às alegações do pensamento econômico convencional, um Estado capaz continua sendo o instrumento chave para garantir o desenvolvimento econômico, e a política industrial continua a ser necessária; mas o que distingue a nova abordagem é principalmente o crescimento com poupança interna, em lugar do crescimento com poupança externa, uma política macroeconômica baseada em taxas moderadas de juros e uma taxa de câmbio competitiva, em lugar das altas taxas de juros e das moedas sobrevalorizadas preconizadas pela ortodoxia convencional (2010).

Sobre la base de tal fundamentación, abandonando también los postulados propios del desarrollo según los cuales el deterioro de los términos de intercambio, la relación centro periferia y la existencia de crisis económicas son bases interpretativas para las políticas económicas, se caracteriza por la importancia asignada a: la intervención estatal, en un búsqueda por lograr el equilibrio entre Estado y mercado donde las burocracias independientes del poder económico son pilares; la reducción del déficit fiscal con miras a alentar la competitividad con tasas de interés decrecientes y elevados tipos de cambio; el desarrollo industrial; la modernización tecnológica y el subsidio a las industrias; el incremento de las exportaciones en lugar de la sustitución de importaciones asociados al reconocimiento de la importancia del agro-negocio como proveedora de divisas para la exportación (Katz, 2015: 51 y ss.).

Como intelectuales de tal propuesta destacamos a los brasileños Luíz Carlos Bresser-Pereira y Luíz Gonzaga Belluso, representando la vieja guardia, y Márcio Pochmann y José Luis Oreiro, como más jóvenes, entre otros, que recuperan las bases del desarrollismo como teoría crítica de nuestra relación de dependencia, pero al que incorporan otros elementos macroeconómicos ante los límites que su matriz presentara históricamente, en particular debido los abusos fiscales cometidos por aquellos gobiernos que lo usaban como herramienta. Desde Argentina, destaca la contribución de Aldo Ferrer a esta corriente. Sin embargo, pueden mencionarse otras autorías que contribuyen a la misma, entre ellos el también argentino Jorge Schvarzer, los chilenos Osvaldo Sunkel, Cristóbal Kay y José Gabriel Palma, así como el cubano Alejandro Portes, los mexicanos José Luis Calva Telles y Enrique Dussel Peters o el colombiano José Antonio Ocampo.

Ya sea en el plano institucional, como el grupo ligado a Bresser-Pereira en la Fundación Getulio Vargas, de Brasil, el Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), así como otros más in-

formales al estilo del Plan Fénix, de Argentina, han sido espacios privilegiados en donde tiene lugar el neodesarrollismo.

Fue en la Fundación Getulio Vargas donde Bresser-Pereira introduce el término neodesarrollismo en el año 2003 y es allí también que en 2010 tiene lugar una reunión organizada por el centro de desarrollo macroeconómico de la Escuela de Economía y que resultó en el Manifiesto *Diez tesis del Neodesarrollismo* suscripto por numerosos autores, entre ellos, Phillip Arestis, Luiz Carlos Bresser-Pereira, Ha-Joon Chang, Paul Davidson, James Galbraith, Luiz Fernando de Paula, Adam Przeworski, Osvaldo Sunkel y Robert Wade (ver Bresser-Pereira, 2020).

El Plan Fénix, basado em un modelo keynesiano y cepalino de la economía, en el que el Estado recupera su rol de árbitro regulador y distribuidor del sistema económico, es elaborado por un pool de economistas en la Universidad de Buenos Aires (UBA) de prestigio del campo progresista, muchos antiguos cuadros del desarrollismo, como Aldo Ferrer, o que venían del marxismo como Jorge Schvarzer, que elaboraron, junto a otros economistas, la propuesta en 2001, año de la debacle de la convertibilidad, y que fue reformateado en 2006, ya bajo el gobierno kirchnerista.

Finalmente, el Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), de gran protagonismo durante el gobierno de Raúl Alfonsín, fungió como local de encuentro. En particular, podemos apuntar a Roberto Frenkel, su presidente, y Mario Damill, otro de sus miembros. A ellos hay que sumar a Jorge Katz y Bernardo Kosacoff, de la CEPAL. También en la Universidad de Buenos Aires (UBA), figuras antes marginalizadas fueron saliendo de sus reductos, como el Centro de Investigaciones Sociales sobre el Estado y la Administración (CISEA), dirigido por Schvarzer, para ganar posiciones centrales. Matías Kulfas, miembro de uno de sus institutos, se encaramó en la posición de ministro de Producción de la Nación durante el gobierno de Alberto Fernández, desde donde intentó, sin mucho éxito, dinamizar ese proceso de desarrollo.

Tanto Katz como Kosacoff hicieron carrera como cepalinos y se afirmaron como referencias en los noventa y entrando el presente siglo. Si bien se ocupan de temas que podemos considerar nuevos, en realidad es posible asociarlos a su núcleo duro, pues añaden tales temáticas a las preocupaciones originales de su Institución madre. Apuntan sus armas contra la Globalización, en particular sobre sus efectos que tuvo en la industrialización y la relación entre países, algo que fue objeto de la entidad desde su fundación. Más recientemente han ahondado en temas como equidad y sustentabilidad, en particular con la inflexión impresa por Alicia Bárcena en la CEPAL (2022).

Respecto a la naturaleza de las ideas que plantea el neodesarrollismo, existen diversas perspectivas, desde quienes observan semejanzas con el neoliberalismo y el propio desarrollismo, en términos de que es considerada una corriente de pensamiento adaptativa al sistema capitalista contemporáneo antes que una vía transformadora, hasta quienes plantean críticas em torno a las tensiones entre la formulación de un pensamiento neo desarrollista y su efectiva realización. En este último aspecto, en el caso de Argentina, Claudio Katz comentaba,

> Se renunció a la apropiación de la renta agraria para financiar la industrialización. Falló por los dos lados: porque la renta quedó en manos de los agroexportadores, porque no hubo aumentos, y falló porque los subsidios otorgados por el Estado en gran cantidad se transformaron en fuga de capital al viejo estilo de Argentina. Lo que tiene de interesante el kirchnerismo es que se ve qué es el neo desarrollismo y por qué fracasa. La idea era disciplinar a la clase dominante y la clase dominante no fue disciplinada. Y así volvieron la inflación, el déficit fiscal, las devaluaciones, lo de siempre (Clemente y Lastra, 2024).

## Socialismo Siglo XXI

La irrupción más original desde las propuestas clásicas provino desde un ángulo insospechado, cuando un militar de derecha en Venezuela provocó un cambio radical en la política de Venezuela inaugurando más de una década asociada a lo que se llamó el 'giro a la izquierda' en América Latina. Tras protagonizar un golpe, en su prisión, Hugo Chávez iniciaría un largo y complejo proceso de reconversión ideológica que habría de convulsionar a la región. Allí, entró en contacto con el grupo liderado por Jorge Giordani, un ingeniero que se ocupa de asuntos económicos ligado a la Universidad Central de Venezuela (UCV), en particular a su Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES), creado en 1961 con el propósito de promover el crecimiento de modo transversal, institución que había sido reducto del exilio latinoamericano, de allí su influjo marxista, y que el futuro presidente escoge para cursar un posgrado.

Es allí y ese el momento en el que Chávez adhiere al socialismo del Siglo XXI, abrevando en el ideario de Heinz Dieterich Steffan (2002), sociólogo alemán que adopta América Latina como su nueva casa, representante de la Nueva Escuela de Bremen, que es parte de la rebelión alemana contra el marxismo soviético, proponiendo soluciones alternativas (Dieterich y Angang, 2022).

Chávez declara en 2005, la necesidad de crear el socialismo del siglo XXI. Rafael Correa, presidente de la República de Ecuador (2007-2017), bajo su influencia, planteó el "proyecto de una nueva civilización postcapitalista" que se dio en llamar "Revolución ciudadana". En Bolivia, también Evo Morales (2006-2019) basó su gobierno en el socialismo de siglo XXI, asociado a su concepción del "Buen Vivir" y un socialismo de carácter comunitario sostenido por el vicepresidente Álvaro García Linera.

En la búsqueda por superar el socialismo real que marcó la historia de la Unión Soviética y Europa del Este durante la segunda

mitad del siglo XX, el socialismo del siglo XXI reconoce la existencia de un sistema capitalista y la necesidad de formular un mundo al mismo tiempo emancipado de sus estructuras negativas. Crítico a los liderazgos burocráticos, sostiene políticas distributivas, antiespeculativas, principios de la democracia liberal pero propiciando las diversas formas de participación ciudadana, y se presenta como ecléctico, en tanto abreva de influencias europeas y latinoamericanas y atento, en este último sentido, a pensarse sobre la base de la realidad de la región sustentada en principios bolivarianos y una trayectoria secular de pensamiento latinoamericano en donde confluía un pensamiento nacional de proyección continental y antimperialista.

Las bases del socialismo enfocadas em el rol del Estado, el mercado y la propiedad privada son reelaboradas por el socialismo del siglo XXI en los siguientes términos: el Estado deja de ser el centro de las políticas, cuestionándose su rol dirigente para priorizar la autogestión; la propiedad privada es reconocida en su función social, y se concibe también la propiedad mixta entre el Estado y las empresas extranjeras, la propiedad mixta entre el Estado y los Consejos Comunales, la propiedad comunal, la propiedad estatal y la propiedad personal; el mercado es aceptado como el ámbito donde se desarrollan las actividades económicas; y la sociedad es entendida en sentido poli clasista, en tanto que no acaba con la estructura de clases del capitalismo, sólo cambia el peso relativo de cada clase en el juego de las relaciones sociales.

En Bolivia, un intelectual como Álvaro García Linera, de prosapia marxista, ejerció la vicepresidencia y ganó gran influencia, particularmente dentro de cursos en Ciencias Sociales de la región, vinculando el marxismo a cuestiones indigenistas, con ciertas reminiscencias a José Mariátegui, como se observa en uno de sus libros de madurez, *Socialismo comunitario: un horizonte de época* (2015). Desde un punto de vista económico, García Linera observa un capitalismo con dimensión geopolítica mundial regido por

una acumulación primitiva a través de la producción y la expropiación, subordinación y "subsunción real del sistema integral de la vida del planeta, es decir, de los procesos metabólicos entre los seres humanos y la naturaleza" (20). La respuesta es un socialismo democrático, comunitario y de buen vivir:

> El rescate del intercambio metabólico vivificante entre ser humano y naturaleza practicado por las primeras naciones del mundo, por los pueblos indígenas, es la filosofía del Vivir Bien; y está claro que no solo es la manera de enraizar el futuro en raíces propias; sino que, además, es la única solución real a la catástrofe ambiental que amenaza la vida entera en el planeta (71).

Así que casi huelga el comentario por ser una historia reciente, de que tales posiciones entraron en crisis en el mismo momento que sus portaestandartes políticos caían en sus proprias contradicciones. En Venezuela, Bolivia y Ecuador, la implosión vino desde el centro político, con casos de corrupción y encarnizadas disputas intestinas, que llevaron a una erosión de la propuesta. En su libro *La comunidad ilusoria*, obra más reciente de García Linera (2023), describe el agotamiento coyuntural de esta vertiente, fruto en parte de la corrosión política que le daba base, cuyo pensamiento también es objeto de otro capítulo.

Así, este socialismo distanciado de las bases marxistas y del socialismo real, es objeto de distintas interpretaciones en términos de sus aportes, desde aquellas que lo consideran una propuesta transformadora hasta las que reconocen etapas en su formulación que registran avances hacia tal meta. Así, por ejemplo, Agustín Casanova sostiene que "el 'Socialismo del Siglo XXI', como planteo teórico, si bien rompe con el socialismo científica y el real, "se encuentra lejos de representar una teoría realmente superadora del régimen capitalista" (Casanova, 2019: 165), aunque es un intento de humanizarlo (180).

En un contexto global, post Muro de Berlín, caracterizado por la ausencia de alternativas claras al modelo capitalista neoliberal hegemónico, no es de extrañar que en Venezuela no haya existido inicialmente un proyecto alternativo de país que rompiera con el esquema imperante. Es sólo a partir de la última fase descrita en este trabajo, que comienza a mediados de 2003, que se empieza a perfilar un nuevo modelo económico que se distingue claramente del proyecto hegemónico neoliberal (Lander y Navarrete, 27: 81).

En términos de tensiones entre ideas y realizaciones económicas, Julio Ramírez Montañez observa que

> In the economic sphere we can see that despite the fact that more than a trillion dollars coming into Venezuela, by concept of oil revenues, during the past 14 years, the failure of the Venezuelan economic system is reflected in the shortages of basic commodities, and in the inability of the population to meet their primary needs, the shortage of basic consumer goods such as the toilet paper is one of the most grotesque example (2016: 103).

## Neoliberalismo/Libertarianismo

Hacia fines de la primera década del siglo XXI, se quiebra la Marea Rosa, un retroceso que conduce al retorno del neoliberalismo. De todos modos, su revival en esta tercera etapa de implementación es un arremedo de lo que había sido en el pasado. En otras épocas, había tenido más consistencia teórica, incluso con elaboraciones locales que se anticiparon o desafiaron la matriz que se amalgamó con el Consenso de Washington. En tal sentido, es importante mencionar que la convertibilidad implementada por Domingo Cavallo en Argentina se dio a contrapelo del mandamiento de tipo de cambio fluctuante que impusiera el decálogo de

John Williamson, marcando una cierta originalidad. De todos modos, el fracaso de su política en 2001 frustró esta perspectiva más heterodoxa y mantuvo el caso chileno de corte clásico como el más reconocido, así lo muestra el curso de economía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, el único de la región en integrar el Top 50 del ranking QS, la que albergara los primeros Chicago boys en un acuerdo que remonta al año 1955. Reconociendo así que para la región el neoliberalismo conserva aún un bagaje técnico importante, que comienza a escasear entre sus vecinos, destacándose figuras como Sebastián Edwards, sobrino del dueño del diario *El Mercurio*, José Piñera, ingeniero del sistema de jubilaciones pensiones de Chile, o Felipe Larraín, ministro de Hacienda en los dos mandatos de Sebastián Piñera.

No obstante, el reducto político de mayor significado continúa siendo la Universidad Francisco Marroquín en Guatemala, poco conocida por la gran mayoría, pero que ha sido semillero de una nueva camada de difusores, no ya de pensamiento propio, sino más bien de su divulgación hacia un público más amplio. En tal sentido, destaca Gloria Álvarez, cientista política que ha conseguido instalar una marca propia. Los títulos de sus últimos libros *Cómo hablar con un progre* y *Cómo hablar con un conservador,* no pueden ser más ilustrativos de esa tendencia. El combate no está más centrado en la consistencia de la propia teoría, sino en una narrativa que pueda interpelar cual una nueva doxa grandes sectores, muchos de ellos escasamente letrados y mucho menos politizados. Desde ese punto de vista, podemos considerarlos como intelectuales, categoría que podría extenderse a figuras como el chileno Axel Kaiser y hasta los peruanos Vargas Llosa, padre e hijo, pues participan del debate público[1].

1 Para ello se valen principalmente de los nuevos formatos de comunicación (Castro-Rea, 2019), con lo cual han tornado al capitalismo y especialmente a su variante neoliberal popular, aún entre los desposeídos

Ni siquiera un pensador neoliberal más original como el peruano Hernando de Soto pasó indemne, su gran innovación en este milenio vino por la preocupación que tuvo con la formación de capital en países pobres, con visiones más heterodoxas, a las que incorpora ahora algunas soluciones propias de la economía digital, con la intención de obviar las trabas burocráticas a la formalización de la economía, que había sido su preocupación en el siglo pasado. Así y todo, continúa siendo el principal exponente de esta tendencia de pensamiento en la región, quien ha mostrado cambios desde una posición mercadista radical a fines del siglo XX a otra donde viene reconociendo cada vez más los roles del Estado. En su libro *El misterio del capital* (2000), focalizado en los países en desarrollo y los poscomunistas, plantea que, frente a la existencia de una creciente economía extralegal informal, es necesario un programa de regularización para incorporarla a la economía formal y toda la población logre un desarrollo sustentable. De allí, la importancia de un sistema de derechos de propiedad para el desarrollo. Estas ideas son reiteradas en distintos ámbitos de difusión de carácter internacional, tales como: *El capitalismo vive en los dos mundos,* publicado en el New York Times (2012) y *Cómo ganar la guerra contra el terrorismo* (2016) que se centró en derrotar al terrorismo mediante la promoción de derechos de propiedad sólidos (ver Academia Lab 2025). Así se plantea en *El Comercio de Lima*, a fines de la primera década y tratando de explicar y poner remedio a la gran recesión económica:

> Es rol del Gobierno establecer estándares, fijar e imponer pesas y medidas, mantener registros, y obligar a toda economía infor-

(Sánchez, 2021). Para ello, se sirven de la extensa red construida durante años, que amalgamaba ideas, intereses materiales y representación política, con una gran circulación transnacional, que se ha reforzado significativamente en los últimos años.

> mal a colocarse bajo el imperio de la ley. Salir de la recesión exige restaurar el orden, la precisión y la confianza en los papeles financieros. Este es el gran desafío legal y político. La tarea dura de localizar, valorizar y aislar el papel tóxico, y de calcular quién va a pagar la cuenta de las pérdidas (si contribuyentes, bancos o capitalistas-buitres) se hará más fácil cuanto más pronto los políticos entiendan que la alternativa podría ser el colapso del propio sistema (2009).

Al masificar su narrativa, la sofisticación discursiva cede paso a una estructura más simple pero que por ello alcanza mayor potencia, siendo los presidentes de Salvador, Nayib Bukele (2019-), Daniel Noboa de Ecuador (2023-) y Javier Milei de Argentina (2023-) y el político chileno José Antonio Kast, muestras elocuentes de este proceso, lo que indica que no son un punto fuera de la curva y se explican solo en ese largo proceso, que ha de tornar al neoliberalismo por primera vez una ideología de masas capaz de acceder al poder por el voto, en particular, su vertiente austríaca más radical, el libertarianismo, que se confunde con una lucha anti sistémica por tener al Estado como blanco[2]. En esta línea, Javier Milei sostiene en *Capitalismo, socialismo y la trampa neoclásica. De la teoría económica a la acción política* (2024), que:

2 No obstante esa fuerza política, lo que se observa en ese campo de ideas es precisamente lo contrario. Estos nuevos líderes muestran un cierto empobrecimiento, ya que al concentrar su esfuerzo en la difusión lo más extensa posible sacrifican el rigor teórico. Incluso, varias de sus organizaciones pasaron por un proceso de oligarquización, observándose distintos casos de nepotismo. El Instituto Mises Brasil está dirigido por Helio Beltrão, hijo de un ministro de la dictadura; en Argentina, tenemos el caso de Alberto Benegas Lynch, nieto de quien fuera el artífice del ingreso de la Escuela Austríaca al país; en Perú, Álvaro Vargas Llosa ha heredado parte del capital político de su padre; y, en Chile, José Kast asumió el puesto vacante ante la muerte prematura de su hermano.

> Naturalmente, participo de la visión alineada con la Escuela Austríaca que explica el punto refiriéndose a los procesos de toma de decisiones de los individuos. Desde esta óptica, el mercado es un proceso de cooperación social donde se intercambian derechos de propiedad voluntariamente En ese proceso, se determinan los precios, los cuales son un mecanismo de transmisión de información, de coordinación y de ajuste. Entonces, siendo que los intercambios son voluntarios, evidentemente no tiene por qué existir el fallo del mercado; salvo que haya una acción violenta o coactiva que genere un vicio de nulidad. En este sentido, el único aparato represivo que comete ese delito, de modo sistemático, es el Estado (107).

En síntesis, este registro de autorías expresa la tensión entre la tradicional perspectiva del liberalismo, según la cual el Estado es un mal necesario y la creencia, ya en el libertarismo, que la meta de toda política de Estado es dar fin a este. De esta manera, el liberalismo plantea la propia tensión que, por fuera de él, los críticos al 'Pensamiento Único' y al 'Nuevo Orden Mundial' habían planteado ya en los 90 en relación al rol del estado. Posiblemente, es el propio liberalismo el que debe ahondar y rectificar sus propias inconsistencias ideológicas, principalmente teniendo en cuenta que en el presente vuelve a luchar por la hegemonía.

## Vías alternativas a los modelos clásicos

En el mismo contexto en el que se desarrollan los Modelos clásicos, formulados por académicos en relación a los roles del Estado frente a la economía, se desarrollan otros planteos que, guiados por propuestas alternativas, surgen fundamentalmente de los actores sociales, en particular, indígenas, afrodescendientes, mujeres y grupos no binarios. Su valorización como agentes políticos

pasa a extenderse también a sus ideas, generalmente menospreciadas a través de la historia.

## Sumak kausay y buen vivir[3]

De todas esas ideas, quizás la más vinculada con nuestra producción eidética local sea la del Sumak kawsay, o Buen Vivir según la traducción, que recupera parte de la filosofía autóctona, lo que se refleja también en lo económico. Precisamente por ello, ha tenido repercusión política en diversos países andinos, como lo fue el caso de Ecuador, donde Alberto Acosta, de raigambre marxista y uno de los fundadores del partido indigenista Pachakutik en 1995, colabora en difundirlo como ministro de Energía y Minas del gobierno de Rafael Correa y presidente de la Asamblea Nacional Constituyente. Otro intelectual clave por su pensamiento y cargos que ocupara en el proceso político ecuatoriano fue René Ramírez Gallego, responsable de la Educación Superior y la Planificación, lo que nos habla de la importancia que esta vertiente tiene a la hora de convertir las ideas en políticas públicas.

Acosta es autor de *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* (2009), así como de libros en coautoría con diversos pensadores, destacando el uruguayo Eduardo Gudynas, biólogo de formación, con el cual lo ha difundido entre intelectuales europeos. A la par que Ramírez Gallegos (2012) lo hace con *Socialismo del Sumak Kawsay. O biosocialismo republicano*, mostrando así esa hibridación, lo que se podrá profundizar en capítulo correspondiente.

3 Ver capítulos *Pensamiento latinoamericano sobre cuestiones ambientales y calidad de vida. Buscando alternativas* y *Pensamiento de las intelectualidades indígenas*, en este volumen.

Acosta cuestiona la noción de 'desarrollo', como sinónimo de crecimiento económico, acumulación de capital y progreso material generador de pobreza estructural, la degradación ambiental y la homogeneización cultural, que se traduce en una pérdida significativa de diversidad. También cuestiona el discurso del desarrollo por ser una forma de colonialismo epistémico que se impone a los pueblos del Sur global. El Buen Vivir, entonces, constituye un paradigma alternativo. En este sentido, Acosta aboga por una reconfiguración de la economía, que deje de concebirse como una esfera autónoma y autosuficiente, para entenderla como una dimensión integrada a los tejidos sociales, ecológicos y culturales. Propone así, una economía de la suficiencia, reciprocidad y relacionalidad e integración de saberes ancestrales. El buen vivir, así entendido, implica una transformación ontológica de las formas de habitar el mundo y de organizar la vida colectiva, más allá de los marcos utilitaristas del pensamiento económico convencional (2009).

Ramírez Gallegos rechaza tanto el capitalismo neoliberal como el socialismo estatal productivista, por considerar que ambos reproducen la lógica del crecimiento económico infinito, el extractivismo y la subordinación de la naturaleza a los intereses humanos. A partir de esta crítica, propone una síntesis teórica y política entre el pensamiento socialista y la cosmovisión indígena del buen vivir, a la que denomina biosocialismo republicano que, centrado en la reproducción de la vida, se dirige a una transformación estructural del modelo económico, social, político y ecológico. Así, combina elementos del pensamiento ecologista, socialista y de las cosmovisiones indígena**s** para construir un modelo poscapitalista. Esto implica una economía de carácter plural donde se articulan sectores públicos, cooperativos y solidarios basadas en la redistribución de la riqueza y otros parámetros de consumo (2012).

Para el uruguayo Gudynas el concepto 'Buen Vivir', tal como se maneja en la actualidad,

> se originó en América del Sur y supone tanto críticas como alternativas a los conceptos convencionales relativos al desarrollo. En él confluye todo un conjunto de cuestiones y alternativas, que van desde lo más superficial a lo más profundo en torno a los fundamentos conceptuales y prácticos del desarrollo. Los precursores directos del buen vivir pueden encontrase en diversos conceptos de algunos grupos indígenas de los Andes (2018: 297).

Por su parte, David Choquehuanca, canciller (2006-2017) y vicepresidente de Bolivia (2020-) ha planteado el buen vivir como alternativa al desarrollo:

> No trabajar y explotar al prójimo posiblemente nos permita vivir mejor, pero eso no es Vivir Bien, es general para todos y todo. En nuestras comunidades no buscamos, no queremos que nadie *viva mejor*, como nos hablan los programas de desarrollo. El desarrollo está relacionado con el *vivir mejor* [ellos] Desvalorizan nuestra visión de vida. Frente al fracaso total del desarrollo, el mundo occidental quiere copiar la experiencia y la realidad de los pueblos indígenas, pero sin realmente entender su alcance. Han empezado a hablar del desarrollo sostenible, desarrollo sustentable. Ahora están hablando de desarrollo armónico, desarrollo con identidad, pero siguen hablando del desarrollo, de vivir mejor en vez del Vivir Bien (2010: 8).

Así, el Sumak kawsay o buen vivir postula como sus principios más importantes una relación armoniosa con la naturaleza, al punto de sostener que esta es sujeto de derechos, que se consigue mediante una economía solidaria y comunitaria, basada en la equidad social, con la promoción de la pluralidad y diversidad, así como una democracia participativa y descentralizada, que conduzcan a un bienestar integral, ya no en base a métricas estandardizadas.

En relación con el pensamiento económico occidental, Ana María Larrea señala que el Buen Vivir se propone en tensión y alternativa al capitalismo y al concepto de desarrollo, asociado este a los principios de la Modernidad, en crisis por la perspectiva colonial desde que se construyó, así como por los resultados que generó a nivel mundial (2010: 15). Este es cuestionado en su racionalidad, la mercantilización de la vida, la valoración del mercado, el consumo y el progreso. De ahí, las nociones de 'mal vivir' y 'mal desarrollo' en los términos de José María Tolosa para calificar negativamente su concepción última (2011). Sin dudas, la noción de desarrollo y su alternativa el posdesarrollo son una base explicativa necesaria para abordar desde un punto de vista económico la noción de Buen Vivir y en este sentido son seminales las contribuciones del mexicano Gustavo Esteva y el colombiano Arturo Escobar, quienes, participan, en 1992, de la obra *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power.*

Gustavo Esteva aborda el desarrollo como una construcción ideológica occidental, la realización de una colonización cultural, epistemológica y económica que crea un sistema jerárquico representado por países 'avanzados' y 'atrasados', cuyo resultado es el dominio del mercado, el extractivismo, el endeudamiento, y la subordinación de comunidades locales a lógicas externas. Esteva propone, para la descolonización de la economía, la autonomía comunitaria, local y no capitalista, basada en el sustento, la reciprocidad y la diversidad cultural.

Por su parte, Arturo Escobar entiende al desarrollo como un discurso de poder, produce realidades e impone una visión del mundo desde donde se somete a los pueblos del sur global. La alternativa es una repolitización de la economía que implica la realización de una sociedad poscapitalista y posdesarrollista, basada en la noción de pluriversidad, siendo actores central**es** afrodescendientes, campesinos y pueblos indígenas donde emerge la coexistencia de múltiples formas de vida, saber y organización económica (ver Escobar, 2014).

No obstante, "los primeros documentos que recogen una reflexión sobre el concepto del Buen Vivir datan de comienzos de la década del 2000 y son una serie de trabajos divulgados por intelectuales indígenas ecuatorianos, bolivianos y peruanos sobre *Sumak Kawsay* (Viteri), *Suma Qamaña* (Yampara) y *Allin Kawsay* (Rengifo). Dichos trabajos recogen la existencia y persistencia de una concepción andina de la forma deseable de vida, que se contrapone a la concepción occidental de desarrollo económico. Ello se encuentra con la propuesta de una "economía solidaria" que ha sido otro de los planteamientos alternativos.

## Economía solidaria

El pensamiento del chileno Manfred Max-Neef también nos recuerda tales preocupaciones desde su propuesta de una *Economía Descal*za, obra de 1982 que es visionaria en muchos aspectos. De todas formas, su fracaso en la carrera por la presidencia en 1993 nos habla de las limitaciones políticas de estas iniciativas. No obstante, continuará su batalla lanzando sus bases metodológicas en su obra sobre transdisciplinariedad de 2004, que preanuncia bastante el debate que vendría. Este aporta el concepto de escala de desarrollo humano que parte de la autonomía, la participación, la solidaridad y la sostenibilidad como ejes del desarrollo que, a su vez, tiene en cuenta la diversidad cultural y la particularidad territorial en donde tiene lugar. La finalidad es responder, en un sentido integral, a las necesidades humanas que están representadas en la subsistencia, la protección, el afecto, el entendimiento, la participación, el ocio, la creación, la identidad y la libertad.

En moldes parecidos, pero sin marcar tanto la impronta étnico-cultural, tenemos la economía solidaria, que en Brasil recobra fuerza con Milton Santos (1996), que veía en ella una forma de resistencia a la globalización, y en Argentina con José Luis Coraggio.

Se trata de una expresión que cundió en la formación de diversos colectivos que desarrollaron experiencias microeconómicas y hasta han incursionado en la política, principalmente de la mano del "petismo", sin que con ello quiebren la hegemonía del mainstream impuesto por el mercado.

Coraggio así la define como:

> un proyecto de acción colectiva (incluyendo prácticas estratégicas de transformación y cotidianas de reproducción) dirigido a contrarrestar las tendencias socialmente negativas del sistema existente, con la perspectiva —actual o potencial— de construir un sistema económico alternativo que responda al principio ético ya enunciado [la reproducción y desarrollo de la vida] (...) La solidaridad es, sin duda, un valor moral supremo, una disposición a reconocer a los otros y velar por ellos en interés propio. Pero también a cooperar, a sumar recursos y responsabilidades, a proyectar colectivamente (2016: 15).

La economía solidaria supone la existencia de cuatro elementos clave, a saber: autonomía (autogestión), cooperación (colaboración en sentido colectivo), equidad (igualdad de oportunidades y distribución justa de beneficios), responsabilidad social (compromiso de las organizaciones con la sociedad y medio ambiente), sostenibilidad (prácticas productivas y de consumo responsables). Por ello, es radical en el sentido de que va a contrapelo del ideario predominante, al anteponer la cooperación en lugar de la competencia, otorgando centralidad al ser humano sobre el capital, por lo que promueve la democracia con participación, a la vez que se ha hecho eco de la sostenibilidad y respeto por el medio ambiente, promoviendo la equidad y justicia social, en busca de una economía del bien común, por lo que se abre a la diversidad y pluralidad, alentando un consumo responsable y comercio justo en base a la solidaridad y reciprocidad, que privilegian el desarrollo local, algo

que el paradigma de la globalización se encargó de presentar como raíces de nuestro atraso.

## Economía de la liberación

Hay que reconocer que experiencias más radicales existen, como la inspirada por la filosofía de la liberación, por ejemplo, que tiene bastante predicamento regional en las ciencias sociales y que Euclides Mance propone transferir a esta otra esfera como corolario al instituir una economía de la liberación. Para el brasileño una economía liberadora o transformadora consiste en que por economía transformadora

> se pensa uma economia que nega a forma capitalista de produção, circulação e crédito, para criar outros modos de produção e outros sistemas de intercâmbio e crédito, que sejam ecológicos, solidários e geridos por trabalhadores, trabalhadoras e suas comunidades, então, de fato, pode se tratar de uma "transformação libertadora". Mas, se apenas introduz novas formas de organizar a economia, sem suprimir estas estruturas de exploração, expropriação e espoliação, então, contribui para aperfeiçoar o capitalismo ou para criar algum outro sistema econômico que não suprime os mecanismos estruturais de dominação econômica (2020).

De todos modos, nos preguntamos por su grado de originalidad, ya que podemos considerar, en última instancia, a la propia filosofía de la liberación como una derivación en esa esfera de la teoría de la dependencia, pasando por la teología de la liberación, que se desarrollan en paralelo.

Esa idea de liberarnos no es nueva, en su cénit durante el siglo XXI, Ferrer fue un crítico férreo de las nuevas facciones del mundo, repitiendo como un mantra que "cada país tiene la globa-

lización que se merece", mostrando en *Hechos y ficciones de la globalización. Argentina y el Mercosur en el sistema internacional*, como ella era más una pieza de propaganda de lo que una realidad incontrastable, por lo cual nos desafiaba a *Vivir con lo nuestro* (1983), una suerte de desconexión.

No obstante, las soluciones moderadas se han impuesto, en parte como un intento de conciliación. De allí que el neodesarrollismo brasileño en este nuevo mandato del presidente Lula da Silva parece volcarse también a temas como el de la economía verde, en particular para poder usar su poder continental, concentrado en sus grandes reservas de biodiversidad, como moneda de cambio, no ya como en los intercambios extractivistas, sino para precisamente resguardarlos, usándolos bajo otros predicados, con los cuales se vislumbraría ocupar una posición más favorable en el concierto de grandes naciones. Posiciones que tienen que ver con e modo diferente de encarar a reacción con a naturaleza, de lo cual se ocupa la tendencia de nuestro próximo tópico.

## Anti-extractivismo[4]

Así, la crítica al extractivismo cala cada vez más hondo, en particular luego de que algunos países de la región experimentaron una política agresiva de inversiones para extraer recursos naturales fruto de las nuevas necesidades tecnológicas, la que no parece resolverse con el viraje en nuestras relaciones comerciales, ante lo cual Maristela Svampa (2020) nos alerta inclusive para los peligros de la nueva relación con China, que puede darse en moldes parecidos a los patrones coloniales de antaño.

4 Ver capítulos *Pensamiento latinoamericano sobre cuestiones ambientales y calidad de vida. Buscando alternativas* y *Pensamiento 'progressista' em duas épocas*, en este volumen.

Svampa concibe la lucha contra el extractivismo en dimensiones mundiales, sin por ello pensar que se da de igual modo por todas partes.

> Hay que destacar empero los matices: mientras que en los países del norte la gramática de lo común se define en favor de lo público, esto es, en contra de las políticas de ajuste y privatización (el neoliberalismo), contra la expropiación del saber y la nueva economía del conocimiento (el capitalismo cognitivo y sus formas de apropiación) y sólo más recientemente en contra del extractivismo (particularmente, contra la utilización de la fractura hidráulica o fracking), en nuestros países periféricos, ésta gramática de lo común se focaliza más bien contra las variadas formas el neo extractivismo desarrollista, lo cual abarca desde procesos de acaparamiento de tierras, la privatización de las semillas y la sobreexplotación del conjunto de los bienes naturales (2017: 92).

De todos modos, aquí también cabría preguntarse si ello sería un genuino producto latinoamericano, pues diversos intelectuales europeos han desarrollado pensamiento similar, incluso en colaboración con sus congéneres latinoamericanos, por lo que habría que estudiar más a fondo cuales han sido las direcciones de su flujo eidético[5]. Lo mismo cabe a otras teorías vinculadas, como la del decrecimiento o una economía a escala humana, que aún están bastante alejadas de nuestra realidad, que padece precisamente de

5 La propia obra de Svampa, llevada a cabo en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), fue patrocinada por el Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies (CALAS), institución alemana que tiene como una de sus prioridades fomentar trabajos en tal línea investigativa, contando con Hans-Jürgen Burchardt, de la Universidad de Kassel, como su Director, igualmente destacado representante de esa veta de pensamiento. Con lo cual remarcamos una vez el nexo umbilical de tales flujos, que van de Europa a Latinoamérica, manifestando al menos algunas circularidades.

problemas de cuño inverso, aunque discusiones aparejadas, como las de mejor distribución de los recursos, a través de impuestos más progresivos o de renta mínima, muestren cada vez más vigor, las que encuentran resistencia principalmente en los grupos más favorecidos.

Igualmente, podríamos destacar que teorías como esta tienen cierto predicamento porque ahora no van a contrapelo de lo que Occidente proclama. Por ejemplo, en Europa se difunden modas como la slow living o la del crecimiento cero, que allí gozan de cierto sentido, porque no hay prisa para crecer, pues el umbral alcanzado les garantiza un "buen vivir" que en otros continentes aún es mera expresión de deseo.

Así y todo, esos modismos han tenido cierto impacto sobre muchas realidades locales, incluso han asumido gran escala en algunos casos. El desarrollo turístico se alimenta hoy en gran parte de ello, en particular la revalorización telúrica, sea de los lugares, como de sus acciones humanas, al ejemplo de la gastronomía y la industria de souvenirs, que ha valorizado ciertos productos locales, no siempre sin indeseables interferencias. Hace un tiempo lo hizo con México y hoy parece ser Perú el país que más ha sabido aprovechar ese potencial, lo que se extiende a otras comunidades andinas, como la boliviana, antes fuera de estos circuitos, que ven ensanchar así sus fuentes de ingresos. Por lo cual, propuestas del tipo pueden si tener impactos locales significativos.

Comportamiento que se encaja muy bien con las necesidades específicas del capitalismo en su etapa actual, en particular para reducir los impactos climáticos, cruciales para la estabilidad sistémica. De esta forma, lo que podría tener potencial disruptivo, termina por ser una solución sistémica, que se necesita para resolver algunos de sus principales cuellos de botella. Con lo cual se refuerza la antigua relación centro periferia que ha sido una constante latinoamericana. Antes se nos pagaba para extraer recursos naturales, ahora para mantenerlos en pie.

De todos modos, el esbozo de algo en ciernes puede que se vislumbre, ese marasmo ha colocado en jaque la métrica económica, vista antes como parámetro para las ciencias sociales. Así, aumentan los cuestionamientos y las soluciones desde otras esferas del conocimiento, retornando a la transversalidad que le dio origen.

## Economía ecológica latinoamericana[6]

En el sentido anterior, desde el anti extractivismo se propone una economía ecológica latinoamericana (Alonso, Macher y Zuberman, 2021), la que parte de un viraje disciplinar, en la cual la economía en sus moldes clásicos aporta apenas una perspectiva, pues lo que se intenta comprender es el todo, y no solo una de sus partes, el metabolismo social, como expresa Víctor Toledo (2013), que la compone.

La propuesta agroecológica del mexicano Toledo, el chileno Miguel Altieri, el argentino Héctor Alimonda y tantos más es una de las tendencias alternativas más importantes. Alimonda sostiene:

> la agroecología debe mantener una vigilancia reflexiva sobre su propia práctica. Su herencia plural no debe cristalizarse en un saber 'técnico', autorreferencial, supuestamente aislado de las demandas y necesidades sociales, sino dejarse 'hibridar por urgencias muchas veces contradictorias y utópicas, de esa forma se irá delineando un camino de reconciliación no solamente político, social y ambiental, sino también epistemológico entre sociedad y naturaleza, entre el conocimiento y el respeto por una 'economía de la naturaleza' y los imperativos éticos de la organización social, en la forma de una 'economía moral' (para decirlo en términos del

6 Ver capítulo *Pensamiento latinoamericano sobre cuestiones ambientales y calidad de vida. Buscando alternativas*, en este volumen.

> siglo XVIII). Es lo que necesitamos de ellas, en este momento en que la crisis de los modelos dominantes parece irremediable, y en que resulta cada día más necesario disponer de respuestas efectivas. Movilizar todas nuestras identidades y poner en práctica todas nuestras herencias y capacidades (2004: 43).

Por su parte, Víctor Toledo y Miguel Damián-Huato se refieren a lo que denominan como una "utopística agro-ecológica"

> La utopística propone inaugurar un método para detectar, descubrir y comprender la innovación tecnológica campesina en los sistemas agrícolas, un tema que ha permanecido soslayado no sólo por los estudios convencionales sino por los del nuevo campo de la agroecología. En este contexto, esta utopística se puede constituir como una fuerza transformadora, resultado de la reflexión teórica crítica y de los estudios sobre el terreno (investigaciones empíricas). En ella convergen e interaccionan tecnologías modernas y ancestrales, henchidas de posibilidades técnicas para potenciar las fuerzas productivas de los maiceros menos eficientes. La utopística agroecológica puede resolver en el corto plazo la ausencia de paquetes tecnológicos idóneos para los maiceros de temporal a nivel local, y posee un enorme potencial para reducir la brecha tecnológica que existe entre estos maiceros (2016:14).

Esta mirada holística busca una nueva relación con el medio ambiente y los acuciantes problemas sociales. No obstante, podemos cuestionar nuevamente su originalidad, pues varias culturas, incluso la de pueblos indígenas, entendían de ese modo su economía. Algo compartido con sociedades de todos los continentes. De hecho, la mayoría de esas sociedades tenían trabas de tal tipo y si tuviéramos que elegir un ejemplo, este podría resumirse a la institución judaica del Jubileo, que preveía la condonación de deudas y hasta una reforma agraria en su ciclo más largo. En cierta forma,

algo semejante a algunas costumbres de nuestras comunidades indígenas, que mediante tales dispositivos mantenían más cortas sus brechas sociales y que el Buen Vivir las rescata.

Esto no solo es una mera elucubración teórica, sino que ya se constata en la praxis de distintas áreas. La farmacología se apropia de conocimiento autóctono, técnicas ancestrales de cultivo y construcción son cada vez más empleadas, revalorizando materiales y métodos que antes los condenábamos como premodernos. Es esa visión anquilosada de desarrollo que se hizo añicos, rescatando ahora lo antiguo que se pone nuevamente en valor, sin que muchas veces se les de crédito por ello.

## Reflexiones finales

Si bien el siglo XX había fraguado la teoría de la dependencia como uno de nuestros productos eidéticos latinoamericanos más potentes, con profundas implicancias socio-políticas y ramificaciones fuera del continente, el siglo XXI nos presenta, en este sentido, un panorama menos promisorio. Ciertamente esos espacios existen, pero aún son frágiles y muchos no pasan de un carácter embrionario, por lo cual no han llegado a constituir escuelas sólidas con predicamento dentro de la región, lo que limita bastante su potencial fuera de la misma.

Parece que operan condicionantes estructurales que se mantienen desde épocas anteriores a nuestras independencias, difíciles de extirpar, pues nuestras élites continúan básicamente colonizadas, otorgando mayor legitimación a las ideas importadas de lo que al pensamiento autóctono, así como muchos de nuestros problemas continúan siendo los que derivan de una relación de dependencia, que se da igualmente en el plano eidético. Creemos que ese no es un resultado espontáneo, sino fruto de un proyecto que se instaurara en la década de los 70 con las dictaduras y que continua

aún vigente, promoviendo el desmonte de instituciones donde el objetivo fue precisamente destruir esos focos y minar el terreno para que propuestas alternativas prosperen. Por ello, cobra sentido la elección de la frase de José Luís García Falcón, figura clave de la Confederación General Económica de Argentina, que elegimos como epígrafe, con la cual se quejaba amargamente, pudiendo ir aún más lejos en su lamento, no solo "nos hicieron puré" sino que parece que también hubieran salado nuestra tierra para que en ella no florezcan ideas propias que nos lleven a la autonomía y, mucho menos, ganen predicamento y asuman proyectos políticos hegemónicos como en otras épocas lo hicieron.

Recordemos, sin embargo, que en ese pasado de largo plazo pueden estar algunas claves para que lo mantengan o ayuden a superarlo. Como fuere, se perfilan ya numerosas líneas de pensamiento nuevas o renovadas y cuyas redes vienen articulando propuestas con el pensamiento político, el ambientalismo, el pensamiento social y filosófico, entre mucho más. Destacarlas, mostrar algunas de las figuras que las promueven, relacionarlas unas con otras, ha sido lo que se ha querido presentar en estas páginas, con la esperanza de que finalmente prosperen.

## Referencias bibliográficas

Academia Lab. (2025). Hernando de Soto (economista). https://academia lab.com/enciclopedia/hernando-de-soto-economista/

Acosta, A. y Martínez, E. (Comps.) (2009). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo.* Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana / Rosa Luxemburgo.

Alonso, A. A., Macher, J. C. S. y Zuberman, F. (Coords.). (2021). *Economía ecológica latinoamericana.* México: Siglo XXI / CLACSO.

Alimonda, H. (2004). Anotaciones sobre historia ambiental, ecología política y agroecología en una perspectiva latinoamericana. *Nueva Sociedad*, 189.

Bárcena, A. y Cimoli, M. (2022). Repensar el desarrollo a partir de la igualdad. *El Trimestre Económico*, 89(353), 19-37.

Bresser-Pereira L. C. (2020) Principles of New Developmentalism. June. *Brazilian Journal of Political Economy* 40(2), 189-192.

Casanova, A. (2019). Una aproximación teórica del "socialismo del siglo XXI. *Iberoamérica*, 4, 165-183.

Castro-Rea, J. (2019). Escrever com a direita: os best sellers da direita em espanhol e sua promoção nas redes transnacionais. Em E. Bohoslavsky, R. P. S. Motta y S. Boisard (Eds.). *Pensar as direitas na América Latina* (pp. 143-161). São Paulo: Alameda.

Clemente D. y Lastra F. (2024) A modo de prólogo: una charla con Claudio Katz. En D. Clemente y M. Féliz (Coords). *El neodesarrollismo en el Cono Sur: ¿Crónica de una década pasada? Correlación de fuerzas y modelo de desarrollo en Argentina y Brasil*. La Habana: El Colectivo/Casa de las Américas.

Choquehuanca, D. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina en Movimiento*, 452, febrero.

Coraggio, J. L. (2016). *Economía social y solidaria en movimiento*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Dieterich, H. (2002). *El Socialismo del Siglo XXI: la democracia participativa*. Bilbao: Baigorri.

Dieterich, H. y Angang, H. (Coords.) (2022). *China y el Futuro de la humanidad.* México: Grupo Editor Orfila Valentini.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

Ferrer, A. (2006). *Hechos y ficciones de la globalización. Argentina y el Mercosur en el sistema internacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ferrer, A. (1983). *Vivir con lo nuestro. Para romper la trampa financiera y construir la democracia*. Buenos Aires: El Cid Editor.

Forcinito, M. K. (2020). Los programas fundacionales de investigación del estructuralismo y del neo-estructuralismo latinoamericanos: algunas claves explicativas de la deriva intelectual del pensamiento económico de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe a fines del siglo XX. *Historia Regional*, XXXIII(43), 1-18.

García Linera, A. (2023). *La comunidad ilusoria*. La Paz: CLACSO.

García Linera, A. (2015). *Socialismo comunitario: un horizonte de época*. La Paz: CLACSO.

Gudynas, E. (2018). Buen Vivir. En S. Ávila-Calero y M. Pérez-Rincón (Coords. de la edición en México). *Decrecimiento: Un Vocabulario Para Una Nueva Era* (2da. ampliada). México: Icaria editorial y Fundación Heinrich Boell.

Katz, C. (2015). ¿Qué es el neo-desarrollismo? Una visión crítica. *Economía Anuario de Estudios Políticos Latinoamericanos*, 2, 49-74.

Lander, E. y Navarrete, P. (2007). La política económica de la izquierda latino-americana en el Gobierno: el caso de la República Bolivariana de Venezuela (1999-2006). En M. Ayala y P. Quintero (Eds.). *Diez años de revolución en Venezuela. Historia, balance y perspectivas* (pp.39-90). Buenos Aires: Maipue.

Larrea, A. M. (2010). La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico. En *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay* (pp. 15-27). Quito: SENPLADES.

Mance, E. (2020, 26 junio). *Devemos avançar na organização de circuitos econômicos solidários*. Entrevista com Euclides André Mancepor Blanca Crespo. https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/600352-devemos-avancar-na-organizacao-de-circuitos-economicos-solidarios-entrevista-com-euclides-andre-mance.

Milei, J. G. (2024). *Capitalismo, socialismo y la trampa neoclásica*. Buenos Aires: Unión Editorial.

Ormaechea, E. y Sidler, J. (2023). La CEPAL y el rol del Estado en

la discusión del cambio estructural. *CEC*, 9(18), 11-32.
Ramírez Gallegos, R. (2012). *Socialismo del Sumak Kawsay. O biosocialismo republicano*. Quito: Imprenta Don Bosco.
Ramírez Montañez, J. (2016). The XXI century socialism in the context of the new Latin American lef. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas,* 17 (33), julio-diciembre, 97-112. DOI: http://dx.doi.org/10.22518/16578953.902
Sánchez, R. (2021). *O capitalismo popular como reformulação neoliberal do senso comum*. Marília: UNESP.
Santos, M. (1996). N*atureza do espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. São Paulo: Hucitec.
Singer, Paul Singer (2002). *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
Soto, H. de (2000). *El misterio del capital*. Lima: El Comercio
Soto, H. de (2009, 3 marzo). Obama la está Captando: la Recesión tiene un Origen Legal, no Financiero. *El Comercio*. https://lecturasdeeconomia.blogspot.com/2009/03/obama-la-esta-captando larecesion.html
Svampa, M. (2017). *Del cambio de época al fin de ciclo. Gobiernos progresistas, extractivismo y movimientos sociales.* Buenos Aires: Edhasa.
Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld: Bielefeld University Press.
Toledo, V. y Damián Huato, M. Á. (2016). Utopística agroecológica innovaciones campesinas y seguridad alimentaria en maíz. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

# Capítulo VII
# El pensamiento estético latinoamericano en sus expresiones y manifestaciones

*Horst Nitschack*

## Introducción

El pensamiento estético latinoamericano, en sus distintas expresiones y manifestaciones, experimentó una renovación importante con los movimientos de vanguardia de las primeras décadas del siglo XX. En la medida en que los y las artistas vanguardistas entendieron sus producciones como una intervención en los debates y problemáticas de este subcontinente y otorgaron a sus obras una dimensión política en el sentido más amplio, las reflexiones sobre la obra de arte también adquirieron necesariamente un carácter político. Con las vanguardias empieza una simultaneidad entre Europa y las Américas en las innovaciones de las producciones artísticas, de nuevas técnicas, uso de nuevos materiales y nuevas formas de expresión. Al mismo tiempo, se disuelve la distinción clara entre centro y periferia, al menos en el ámbito artístico. Esta incipiente igualdad en el reconocimiento de artistas de las metrópolis y las antiguas colonias va acompañada de un nuevo perfil

de las artes latinoamericanas y supone el inicio de un proceso de independización de la tutela europea. A pesar de la diversidad artística del Río Bravo hasta la Tierra de Fuego, se pueden encontrar características que permiten hablar de un arte latinoamericano, es decir, no solo de un arte realizado en este espacio culturalmente heterogéneo conocido como América Latina y el Caribe, sino de un arte con rasgos compartidos. Algo similar ocurre con el pensamiento estético.

En las reflexiones teóricas de este pensamiento deben reflejarse los rasgos y tendencias compartidas por el arte latinoamericano que, al mismo tiempo, lo distinguen de las producciones artísticas del norte. Por supuesto, lo que se ha considerado como 'latinoamericano' no siempre ha sido lo mismo. El deseo de las vanguardias en sus producciones artísticas se había concentrado en la búsqueda, la expresión y manifestación de lo nacional, así como en la incorporación de elementos de lo que el Estado nación del siglo XIX había excluido o suprimido: las tradiciones indígenas, las contribuciones culturales del afronegrismo, las problemáticas sociales de la población campesina, la migración interna y las condiciones de vida en las aglomeraciones urbanas. A pesar de que el trabajo artístico estaba motivado por el deseo de operar desde la realidad local, considerando que estas realidades locales en la región de América Latina y el Caribe eran comparables y estructuralmente muy parecidas, recibió, muchas veces sin la intención explícita de los artistas, un aspecto 'latinoamericano'.

A partir de los años 60 y 70 del siglo XX, se inicia un nuevo cambio con las vanguardias. Las nuevas formas, materiales y, en general, las transformaciones de los conceptos de arte y de la figura del artista son reacciones a una América Latina en violenta transformación. La urbanización acelerada y las migraciones intensas, las dictaduras militares con sus aparatos de represión y censura, los programas económicos neoliberales y el acceso de amplios sectores de la población a las nuevas tecnologías de la comunicación.

Estos cambios decisivos no se reflejaron en las teorías estéticas y en el pensamiento estético hasta la última década del siglo pasado. Esto se debe a distintas razones. Muchas de las innovaciones estéticas de la nueva vanguardia no solo eran ignoradas por el público tradicional, sino también despreciadas por gran parte de la izquierda política. Esta continuó apegada a una estética de representación tradicional con un compromiso político explícito. En consecuencia, los museos, las galerías y las redes de exposición, a pesar de su disposición a mostrar arte crítico, no mostraron interés en estas formas estéticas y su lenguaje político. Esta situación solo cambiará al final del siglo XX y en la primera década del XXI, acompañada por el interés de comisarios, críticos de arte y estudios teóricos. Estas son las razones principales por las que los cambios estéticos en las producciones artísticas más avanzadas y, finalmente, más influyentes en el arte contemporáneo se reflejaron solo veinte o treinta años más tarde en el pensamiento estético.

## La independencia estética de América Latina

Las relaciones políticas entre las potencias europeas (y, desde el siglo XIX, Estados Unidos) y América Latina han estado profundamente marcadas por prácticas colonizadoras y, tras las independencias, por procesos de descolonización. La toma de conciencia sobre esta configuración histórica y política ha permeado siempre las diversas corrientes del pensamiento latinoamericano, incluido el pensamiento estético. Sin embargo, dicha conciencia se intensificó de manera significativa en la segunda mitad del siglo XX. Una de sus expresiones más evidentes es la proliferación de estudios, ensayos y libros dedicados al tema de la 'identidad', no entendida como una cualidad esencialista o algo que se posee intrínsecamente, sino como el resultado del reconocimiento de nuestras acciones y prácticas por parte del otro. Tenemos que reclamar nuestra

identidad en relación con el otro, manifestarla frente a él, y con más razón si está cuestionada o incluso reprimida por él. En este sentido, la cuestión de la identidad latinoamericana está intrínsecamente ligada a la reivindicación del reconocimiento por parte del otro, quien a su vez percibe nuestra identidad como una forma de otredad. No obstante, este reconocimiento requiere también una reflexión profunda sobre las múltiples otredades presentes dentro de América Latina, incluyendo las diferencias sociales, étnicas, de género y sexuales. En este proceso, la estética y el arte juegan un papel crucial, actuando como herramientas de análisis, expresión y reivindicación, capaces de visibilizar estas diversidades y fomentar el diálogo en torno a ellas.

Si el objeto más relevante de las teorías estéticas en Europa y los EEUU a partir del siglo XIX era el arte, o lo que se declaraba como arte (en el siglo XX cada vez se incluyeron objetos del uso cotidiano, presentados o tratados como objetos de arte) también a este respecto tenemos que constatar una diferencia significativa en América Latina y, por consecuencia, en el pensamiento estético que se refiere a esta realidad. Aquí, junto con los objetos producidos por artistas, el 'arte popular' tiene un lugar privilegiado. El interés por este aparece con mayor énfasis en el pensamiento estético desde el momento en que se libera del paternalismo y la influencia del Norte con la intención de pensar su propia realidad. Por el hecho que nunca se ha sometido a una tutela europea, como lo hicieron los artistas latinoamericanos del siglo XIX hasta los movimientos de las vanguardias, el 'arte popular' por sus prácticas artísticas, materiales y técnicas, era la expresión de una latinoamericanidad más auténtica.

Otra realidad de este subcontinente que requiere un pensamiento estético propio son las prácticas artísticas de los pueblos originarios (prácticas que cuestionen el concepto de 'artista' de los países industrializados con culturas urbanas), para las que no existe equivalente en las teorías estéticas del hemisferio norte.

La atención prestada a los pueblos originarios es, en primer lugar, el resultado de su política activa, pero sin duda también está alentada por la constatación de que su cultura es parte substancial de una cultura latinoamericana y, por tanto, de una identidad latinoamericana que debe integrar el pensamiento estético.

Desde los años 60, la realidad latinoamericana se caracteriza cada vez más por el conflicto entre intereses internacionales y regionales y por la resistencia a los primeros. Para nuestras reflexiones, es importante que esto marque el inicio de una etapa en la que las producciones artísticas se vuelquen decididamente hacia la realidad latinoamericana, una realidad que está determinada por las revoluciones (proyectos sociales y políticos alternativos), las dictaduras militares y sus medidas de represión, las migraciones, la urbanización, el empobrecimiento, pero también los agenciamientos y empoderamientos donde los subalternos y las víctimas se transforman en actores. Esto incluye las reivindicaciones políticas de la población originaria, los movimientos sociales, los movimientos de mujeres, las reivindicaciones de minorías sexuales, las cuestiones medioambientales, y el cambio climático.

Todos estos temas, también ítems en la agenda global, adquieren en la actualidad una relevancia considerable en la producción artística latinoamericana y le confieren un carácter propio en la comparación internacional, en la medida en que la historia y las condiciones de este subcontinente les otorga su propio carácter. En consecuencia, en los últimos cincuenta años se han desarrollado profundos cambios en las prácticas artísticas en América. Ya a partir de los años 60 del siglo pasado encontramos los primeros proyectos de 'land art', así como instalaciones y 'performances', fenómenos artísticos cuya relevancia estética sólo está siendo reflexionada y reconocida teóricamente décadas más tarde. El hecho de que el 'pensamiento estético' actual ha tomado como desafío pensar y teorizar estas transformaciones del arte latinoamericano

se hace también evidente en la frecuencia con la que se refiere a objetos de los años 80 y 90 del siglo pasado.

El arte latinoamericano no solo ha recibido una mayor atención en los últimos veinte años en los medios intelectuales, tanto en el ámbito local como internacional, sino que también ha experimentado un sorprendente aumento de valor en el mercado internacional del arte. Sotheby's, la empresa líder mundial en el mercado del arte, cuenta desde 2018 con un departamento propio para el arte latinoamericano. En la medida en que el pensamiento estético también depende de sus objetos, no es de extrañar, por tanto, que los pensadores y expertos latinoamericanos, mujeres como hombres, también atraigan cada vez más la atención internacional. El hecho de que el curador principal de la última Bienal de Venecia (2024) fuera el brasileño Adriano Pedrosa no es, por tanto, ni una coincidencia ni una excepción. Los expertos y las expertas cuentan hoy día con un reconocimiento notable en el mundo del arte.

Esto nos lleva a otro fenómeno que ha cambiado decisivamente el panorama de la interdependencia entre la práctica artística y la acción artística y la reflexión teórica en los últimos años. Los receptores del arte popular, del arte de pueblos orígenes, pero también de las prácticas artísticas políticamente motivadas, no son sólo los grupos étnicos y sociales a los que pertenecen y a los que representan los artistas o activistas artísticos, sino también un mercado internacional del arte mediado por los medios de comunicación, las galerías y las exposiciones. Los y las curadoras desempeñan aquí un papel decisivo: sus criterios estéticos determinan quién entra en la escena artística. Así pues, el 'pensamiento estético' no sólo tiene la tarea de reflexionar teóricamente sobre las producciones estéticas, sino que en su 'materialización' en instituciones privadas y estatales (exposiciones, colecciones, compras en museos) también está muy implicado en la configuración de nuestras ideas sobre el arte y nuestras expectativas al respecto. Desde este punto de vista, puede observarse una cierta inversión,

no sólo en América Latina sino en todo el mundo. Mientras que originalmente era tarea de la estética descubrir lo que constituye una obra de arte, hoy vemos una tendencia en la que la actividad curatorial, que, por supuesto está estrechamente vinculada a la reflexión teórica, determina lo que se etiqueta como "arte".

A continuación, proponemos revisar este pensamiento. Para ello, nos centraremos en las siguientes diez líneas temáticas, que, en nuestra opinión, recogen sus preocupaciones más relevantes.

1. Regionalización crítica y visibilidad internacional: del arte nacional al arte latinoamericano global
2. Ampliación del objeto estético
3. Desjerarquización y expansión del campo artístico
4. Prácticas artísticas no convencionales del inicio del siglo XXI y su teorización
5. Representación y producción de realidad
6. Materiales del arte
7. Cotidianeidad, afecto y cuerpo
8. Espacios del arte: Instituciones (Museos, galerías, exposiciones) –espacios abiertos (calles, plazas, paisajes)
9. Interacción artista-público: la reivindicación de una nueva sensibilidad
10. Arte y mercado

Examinamos estas líneas temáticas privilegiando los/las siguientes representantes latinoamericano/as de la crítica del arte: Ticio Escobar (Paraguay), Andrea Giunta (Argentina), Miguel López (Perú), Cuauhtémoc Medina (México), Ivo Mesquita (Brasil), Gerardo Mosquera (Cuba), Adriano Pedrosa (Brasil), Mari Carmen Ramírez (Puerto Rico), Gabriela Rangel (Venezuela), Nelly Richard (Chile).

Esta selección, que, por supuesto, no es la única posible, se ha guiado por los siguientes criterios: voces de la crítica de arte

con una producción significativa y/o experiencias extensas en la curaduría de museos y exposiciones; representación de todas las regiones; un número casi igual de expertos y expertas de género, con Adriano Pedrosa como único representante queer. Sin duda, todas y todos están familiarizados con la producción artística de la región y, a través de su trabajo y su función, son también artífices decisivos en un proceso que determina y marca pautas de lo que es el arte latinoamericano.

## Ideas centrales del pensamiento estético latinoamericano contemporáneo

En las primeras décadas del siglo XXI, el pensamiento estético latinoamericano ha articulado una reflexión crítica en torno al arte contemporáneo, tanto en sus manifestaciones locales como en su inscripción en los circuitos globales (Debroise y Medina, 2014). Este pensamiento no se limita a una mera interpretación del arte regional, sino que produce herramientas conceptuales para revisar las categorías dominantes del campo artístico internacional. La simultaneidad entre el 'arte del norte' y el 'arte latinoamericano' ha tomado su inicio con las vanguardias en las primeras décadas del siglo XX y se ha realizado a fines del siglo de manera que – como sostiene Andrea Giunta (2001) – se puede hablar de la "invalidez del esquema de centros y periferias para el estudio del arte contemporáneo" (Giunta, 2014: 5).

Este optimismo de Giunta, no obstante, no está compartido por Gerardo Mosquera, para quien: "El esquema centro-periferia se ha vuelto más flexible, pero se conserva incólume. Su complejización [...] no conlleva su desaparición. Estamos muy lejos de una escena artística globalizada." (cit. en Mosquera, 2010: 73).

**1. Regionalización crítica y visibilidad internacional: del arte nacional al arte latinoamericano global**

Una de las transformaciones más significativas es el desplazamiento de las categorías nacionales hacia una noción regional de arte latinoamericano, concebido como arte del 'sur'; (Ramírez: 1996a). Este giro permite desvincular el arte latinoamericano de la representación de identidades nacionales cerradas —una operación clave ya en la crítica de Nelly Richard durante la posdictadura chilena— y ubicarlo en el escenario internacional como interlocutor activo en el debate estético global. Gerardo Mosquera constata que "la vieja obsesión por la identidad es cuestionada por los nuevos críticos" y habla de una "liberación de identidad" (2022: 31), a lo que agrega que "A esta especie de 'liberación de identidad' ha contribuido el aumento y constancia de los movimientos migratorios, así como la consolidación de comunidades de origen latinoamericano en Estados Unidos, y de un país latinoamericano dentro de otro." (31). Además, desde el final del siglo XX "América Latina [se ha convertido] en un continente que se transterritorializa por dentro y por fuera, una región en desplazamiento." (31). Este desplazamiento -y esto es de importancia para el escenario del arte y del pensamiento estético – no es solamente un fenómeno que ha intensificado los contactos dentro de América Latina y del Caribe, sino también entre América Latina y el norte del continente. "El mapa de América Latina [...] comprende todo el continente americano, incluidos el Caribe y los Estados Unidos, que es uno de los países de más actividad latinoamericana, y el quinto de habla castellana, después de México, España, Colombia y Argentina – y se calcula que en unos años más será el tercero o el cuarto." (31) Ello tiene alta relevancia para este estudio: en los EEUU no se realiza solamente una producción importante de artistas proviniendo del sur, sino varios de los/las curadores/as que destacan de América Latina se formaron en el norte, hicieron allí experiencias importantes y los museos del norte han contribuido con sus exposiciones

de manera importante al desarrollo del concepto de arte latinoamericano. En consecuencia, Miguel López reivindica una nueva relación entre lo local y lo global:

> Me parece también importante reivindicar lo local no como la imagen estrecha de un centro y sus periferias, es decir lo 'local' como sinónimo de lo que está al margen de los contextos metropolitanos del arte y la cultura, sino como lo opuesto: lo local tiene la potencialidad de construir otros modos de pensar y visualizar la globalización, o sea, hay circuitos y formas de globalidad que están permanentemente oscurecidos por una serie de relatos más legitimados y establecidos. Vivimos en un tiempo donde las capitales metropolitanas del arte occidental nos venden constantemente sus artistas locales como marcos de referencia internacional (cit. en Parra, 2017).

Ivo Mesquita (2017) subraya aun otro fenómeno al final del siglo pasado, el de la conquista del mercado de arte por el arte latinoamericano, condición para que el pensamiento estético relacionado con las manifestaciones de este arte participe en la discusión internacional:

> ... entre mediados de los ochenta y el año 2000, [es] precisamente el periodo en el que el arte latinoamericano se estableció como categoría en la escena artística mundial, ya sea desde el punto de vista del mercado del arte la perspectiva de los coleccionistas o desde el punto de vista de su institucionalización a través de participación en exposiciones (bienales, ferias) y adquisiciones por parte de museos internacionales (35. Traducción propia).

> En consecuencia, los artistas latinoamericanos, [c]omo muchos artistas de esa generación en distintas latitudes, ampliaban el territorio de las prácticas artísticas y el debate contemporáneo sobre

> la visualidad, poniendo en movimiento nociones de representación e identidad, lenguaje y alteridad, alta y baja cultura, crítica institucional, la producción de subjetividad, la política, la historia y la memoria (35. Traducción propia).

**2. Ampliación del objeto estético**

Autores como Andrea Giunta (2014) y Mari Carmen Ramírez (1996a), han subrayado cómo esta resignificación del arte latinoamericano no implica una homogenización, sino la afirmación de una unidad múltiple, una región caracterizada por su heterogeneidad, tensiones internas y disonancias. El arte latinoamericano contemporáneo se configura así como un espacio discursivo en disputa, en el que la visibilidad internacional se cruza con procesos locales de emergencia, resistencia y traducción cultural.

También según Ivo Mesquita, el proceso y las prácticas artísticas de las últimas décadas se caracterizan por una ampliación y diversificación de los objetos artísticos:

> Como muchos artistas de esa generación en distintas latitudes, ampliaban el territorio de las prácticas artísticas y el debate contemporáneo sobre la visualidad, poniendo en movimiento nociones de representación e identidad, lenguaje y alteridad, alta y baja cultura, crítica institucional, la producción de subjetividad, la política, la historia y la memoria (2017: 35. Traducción propia).

Esto tiene como consecuencia una ampliación del concepto de lo estético. Si tradicionalmente lo estético estaba relacionado con un concepto de arte en el que este, a pesar de su potencial crítico, se comprendía como una contribución valiosa para la convivencia cultural, la crítica radical de los artistas contemporáneos de todas las manifestaciones y expresiones de la cultura vigente y de las prácticas artísticas que se identifican con ellas exige nuevas prácticas artísticas y, en consecuencia, estéticas que rechazan cualquier

colaboración con los representantes del poder, tanto instituciones como sujetos colectivos o individuales. Por tanto, el objetivo principal del arte contemporáneo no puede ser la representación de la realidad, sino la creación o la imaginación de otra realidad. Si el trabajo artístico se dedica a la representación, es para ridiculizar, ironizar, someter a una mirada cínica o, en última instancia, desvalorizar lo representado. Esta actitud incluye la desestabilización de nuestros hábitos de percepción, de sensación y de conceptualización, y reivindica un artista y un arte comprometidos con este objetivo.

**3. Desjerarquización y expansión del campo artístico**

Siguiendo los planteamientos de Gerardo Mosquera y Ticio Escobar, el pensamiento estético actual forma parte de un movimiento global de desjerarquización de los sistemas de legitimación artística que incorpora prácticas, materiales y formas previamente desestimadas. En el caso latinoamericano, esta expansión incluye producciones vinculadas a lo popular, lo indígena, lo afrodescendiente, lo queer y lo comunitario, lo que desestabiliza la estética moderna heredada del canon europeo.

Por supuesto, este proceso de desestabilización de las estéticas convencionales es un fenómeno global, pero en América Latina —como en otras regiones— está moldeado por la historia y las condiciones locales. En el caso de los cambios en el pensamiento estético provocados por el feminismo, por ejemplo, se puede sostener que se refiere a un feminismo en el que la realidad histórica y social no solo está presente de forma indirecta, como necesariamente ocurre siempre, sino que se alude a esta realidad de forma ofensiva, como cuando se hace referencia al origen africano, la cultura indígena, la memoria de la violencia provocada por las dictaduras militares y las guerras civiles, las condiciones laborales de las trabajadoras domésticas y temporeras.

La necesidad de la interseccionalidad del pensamiento feminis-

ta, que fue reivindicada por primera vez por las teóricas afrodescendientes de EE. UU. (Kimberlé Crenshaw), ha sido abordada decididamente por las teóricas del Sur global en las últimas décadas. Además de la interseccionalidad exigida por la historia de la esclavitud (Lélia González), la opresión colonial de los pueblos indígenas (Silvia Rivera Cusicanqui) y el machismo cultural (Rita Laura Segato, Suely Rolnik), han adquirido relevancia en el ámbito de la teorización y el pensamiento estético.

Por lo tanto, como sostiene Nelly Richard:

> El feminismo requiere sumar el aporte de todas aquellas voces descanonizantes -incluyendo las voces masculinas – que liberan interpretaciones heterodoxas desde distintas posiciones de discurso marcadas por la subalternidad para reforzar la potencia de lo femenino en lo que Jean Franco llama 'la lucha por el poder interpretativo' (2008: 22).

Esta contribución del feminismo en la transformación y ampliación del campo artístico tradicional subraya también Andrea Giunta: "A fines de los años sesenta, comienza la investigación sistemática de nuevos repertorios iconográficos, generalmente ligados a experiencias que se asociaban a lo femenino (centralmente la maternidad), así como de lenguajes, materiales y formas de expresión que hasta entonces habían sido clasificados y relegados como "artes menores", sobre todo la cerámica y los textiles (Giunta, 2014: 82).

**4. Las prácticas artísticas no convencionales del inicio del siglo XXI y su teorización**

En la última década del siglo XX, el pensamiento estético experimentó un profundo giro que el arte había comenzado a preparar desde los años 60, pero que no había encontrado un reflejo y una reflexión adecuados en el ámbito teórico. Por entonces, el

compromiso político de la mayoría de los artistas les exigía crear un arte comprometido en el que se representaran las contradicciones, los conflictos y las luchas de la "realidad" social. Los movimientos neo-vanguardistas que surgieron en esos años, en cambio, no buscaron reflejar la realidad social, sino intervenir en ella, en los hábitos de percepción, apercepción y conceptualización. La politización del arte de la neovanguardia y del neoconceptualismo que la integraba pasó por una autorreflexión rigurosa, una radicalidad formal y un experimentalismo crítico. "A diferencia del arte comprometido, el arte de vanguardia no busca reflejar el cambio social (un cambio ya dinamizado por la transformación política de la sociedad), sino anticiparlo y prefigurarlo, usando la transgresión estética como detonante antiinstitucional" (Richard, 2009).

Esta reformulación de la teoría estética se ha intensificado y generalizado en las primeras décadas del siglo XXI. Las prácticas artísticas contemporáneas operan como "cartografías sentimentales" (Suely Rolnik) que irrumpen en los modos de percepción y subjetivación impuestos por el neoliberalismo global. Instalaciones, performances, prácticas relacionales y arte de archivo se convierten en lenguajes críticos que crean realidad, más que representarla. En todas estas prácticas, jugó el (neo)-conceptualismo o el arte (neo)-conceptual un papel importante. El neo-conceptualismo, está impulsado por una autorreflexión radical del arte sobre sí mismo, una autorreflexión sobre las condiciones, los efectos y los objetivos de la práctica artística en el mundo capitalista neoliberal. La bien conocida identificación del arte con la vida está radicalizado o concretizado en la identificación del arte con la política, concretamente con la micropolítica. No obstante, la dimensión política del objeto de arte no es resultado del sentido o de la significación que le otorga la sociedad y sus instituciones y representantes. El objeto de arte tiene que producir su dimensión política. En consecuencia, el acto de producción o de creación es más importante que el producto.

Miguel A. López llama atención sobre la tardía recepción teórica del conceptualismo en el pensamiento estético en la región:

> No fue sino hasta principios de los noventa que uno de los primeros ensayos programáticos del llamado 'conceptualismo latinoamericano' fue publicado, y cuya reverberación de ideas ha acompañado varias de las consideraciones sobre el tema desde entonces. La historiadora del arte Mari Carmen Ramírez escribió el ensayo 'Blue Prints Circuits: Conceptual Art and Politics in Latin America' (1993) (2017: 14).

Donde sostiene, además, que:

> ...el rasgo distintivo de las formas española y argentina del Conceptualismo consistía en extender la crítica norteamericana de las instituciones y prácticas artísticas al análisis de cuestiones políticas y sociales (2017: 156).

Según ella, los artistas político-conceptuales de la región

> ... se distinguen por asumir deliberadamente la condición periférica como punto de partida de su obra. Por ejemplo, las pinturas Airmail Paintings de Dittborn son emblemas de la búsqueda de un puente entre dos mundos y también vehículos irónicos para exponer la precariedad de la práctica artística en la periferia. (Traducción propia) (Ramírez, cit. en López, 2017: 157).

Lo que distingue el arte conceptual contemporáneo —y, en consecuencia, al pensamiento estético que deriva de su teorización— es su liberación de los criterios y valores estéticos vigentes en el arte moderno. Esta liberación estética se vincula a una crítica rigurosa de las políticas de las instituciones y agencias del arte, especialmente en lo que respecta a sus funciones de control

y censura. Ramírez resume esta doble orientación de la siguiente manera:

> El atractivo del arte conceptual para estos artistas radicaba en dos factores: en primer lugar, su equiparación del arte con el conocimiento que trasciende el ámbito estético, lo que les permitía explorar problemas y cuestiones vinculados a situaciones sociales y políticas concretas; en segundo lugar, su crítica de las instituciones y agentes tradicionales del arte, que abría el camino a la elaboración de una forma de arte adaptada a la precariedad política y económica de América Latina (Ramírez, cit, en López, 2017: 159. Traducción propia).

Luis Camnitzer, uno de los representantes más destacados del arte conceptual latinoamericano, también se refiere a Mari Carmen Ramírez en *Didactics of Liberation* con la siguiente afirmación:

> El conceptualismo latinoamericano incluye cualidades sensoriales normalmente prohibidas en el canon conceptualista de los centros artísticos norteamericanos y europeos. La obra, más allá de la angustia producida por las necesidades sociales se permite ser placentera. Esto hace que el conceptualismo latinoamericano, comparado con las obras de esos centros, sea abiertamente pagano y sucio (2007:4).

**5. El arte contemporáneo: de la representación a la producción de realidad**

Como ya resaltamos anteriormente, el arte comprometido con la intención de intervenir políticamente en la sociedad responde con un arte contemporáneo que produce una realidad desde la cual se cuestiona, se descompone y se desconstruye la realidad dominante: la de un capitalismo neoliberal, un consumismo y una marginalización y exclusión de aquellos que no están dispuestos a someterse a sus reglas.

Desde una perspectiva ideológica, se produce un cambio significativo en la función del arte. Mientras que el arte comprometido de la modernidad aspiraba a hablar en nombre de las mayorías —expresando sus reivindicaciones, instruyéndolas y orientándolas hacia un cambio social, a menudo de carácter revolucionario, guiado por un horizonte utópico—, el arte contemporáneo se concibe más bien como portavoz de los marginalizados, los excluidos y, en ocasiones, de diversas minorías. Las utopías "constructivas", basadas en la convicción de un porvenir transformador, han sido sustituidas por intervenciones deconstructivas que, en lugar de proponer proyectos totalizantes, buscan abrir el espacio para realidades alternativas, aunque limitadas, desde las cuales se tornan imaginables otras formas de existencia y convivencia. En palabras de Andrea Giunta, los y las artistas contemporáneos/as buscan

> no sólo comprometer sus obras, haciendo de ellas construcciones mucho más explícitas y vinculadas a circunstancias inmediatas, [...] sino también ser agentes de circulación de nociones que conciernen al orden social, auto representarse como portadores de una misión de subversión profética, intelectual, política y estética (2001: 337-338).

La crítica a la concepción del arte como mero reflejo de la realidad —presente en los planteamientos curatoriales de Cuauhtémoc Medina e Ivo Mesquita— da lugar a una estética de la intervención, la performatividad y la producción de lo real. Las obras ya no buscan representar lo dado, sino producir afectos, imaginarios y modos de vida alternativos, poniendo en cuestión las narrativas dominantes sobre historia, identidad y progreso. Nelly Richard argumenta en *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis*) (1994) que el arte tiene la capacidad de intervenir en los discursos hegemónicos mediante

el uso de desplazamiento, parodia, ironía y la subversión de los códigos establecidos.

De esta manera, el concepto de 'arte contemporáneo' se convierte en un concepto político (Escobar, 2021c). La "contemporaneidad" de un objeto de arte no significa que se trata de un objeto producido o creado en la actualidad, sino contemporaneidad es el resultado de su intervención en la realidad actual, su potencial de desocultar, de revelar. La contemporaneidad del objeto de arte no es gratuita o automática sino es resultado de su ímpetu de contribuir a cambios y transformaciones. En las reflexiones sobre lo contemporáneo se hace frecuentemente alusión a Nietzsche que habla del carácter intempestivo de lo contemporáneo. Lo contemporáneo interrumpe "actúa contra nuestro tiempo y, por tanto, sobre nuestro tiempo y, se espera, en beneficio de nuestro tiempo venidero" (Nietzsche).

Andrea Giunta en "¿Cuándo empieza el arte contemporáneo? / When Does Contemporary Art Begin?" afirma: "La representación de la ausencia es uno de los topoi del arte contemporáneo." (2014: 43) y, con respecto a sus técnicas:

> El arte contemporáneo detiene la velocidad de las imágenes buscando ampliar sus posibilidades expresivas. Establecer, por ejemplo, los límites de la fotografía, considerar su grado de verdad, observar su fricción con lo analógico, volver performance esa imagen que registra un momento real, poner en cuestión su grado de realidad, han sido áreas intensamente investigadas por el arte más contemporáneo (64).

Y en páginas posteriores agrega:

> No podemos referirnos a un lenguaje específico del arte contemporáneo. Por el contrario, es la idea de lenguaje y su bagaje normativo la que pierde poder de definición. Los medios de creación artística

> se superponen, los materiales coexisten, dejan de ser específicos. (Garramuño, 2013). El arte contemporáneo es un arte expandido en distintas zonas de la vida social, desmarcado, posautónomo (García Canclini, 2010). Si bien los síntomas de estas transformaciones sobre la forma de hacer arte se perciben en los años sesenta, es en los noventa, hacia el fin de siglo, cuando se generalizan (Giunta: 96).

Según Ticio Escobar, la situación del arte contemporáneo está marcada por "tres figuras": "la crisis de la representación, los afanes de la performatividad y el colapso de la autonomía formal en sus respectivos campos" (2021b: 77). Esto es el resultado de una situación en la cual "… el momento político del arte supone la impugnación del orden simbólico establecido, una discrepancia con el sistema de la representación" (77).

**6. Los materiales del arte**

El arte contemporáneo trabaja frecuentemente con materiales precarios, de valor reducido, a veces incluso desechos, chatarra o basura (Ramírez: 1996b). El uso de estos materiales es otro gesto para simbolizar la ruptura con el arte moderno. El uso de materiales sin valor simboliza la destrucción de materiales valiosos reconocidos por la tradición cultural. Sin embargo, esta destrucción a veces puede no limitarse a un significado simbólico. Así, Moctezuma Medina recuerda la destrucción de un piano por Jodorowsky en 1967 en Ciudad de México (Medina: 2014a). La destrucción se considera un proceso y una preparación para una nueva forma de creación.

El trabajo artístico con material sin valor y perecedero señala la posibilidad de dar un nuevo valor a un material desechado por la sociedad de consumo y se convierte así en una crítica de la "sociedad de usar y tirar" capitalista. Al mismo tiempo, se cuestiona la expectativa tradicional del artista de crear valores para la

eternidad. También supone un reto para el acto de recepción: el espectador debe distanciarse de sus expectativas habituales ante la obra de arte, romper con una relación contemplativa y, al menos, cuestionar el concepto de aura (Escobar, 2021a).

Al mismo tiempo, el uso de materiales sin valor para el proceso de utilización capitalista alude a otras prácticas culturales. Tanto el arte indígena como el arte popular trabajan a menudo con materiales que no tienen valor comercial en sí mismos y que sólo adquieren interés para el mercado del arte a través de su tratamiento y procesamiento artísticos (Mosquera, 2022).

**7. Cotidianeidad, afecto y cuerpo**

La incorporación de lo cotidiano como objeto y espacio del arte, o de objetos y espacios cotidianos como objetos de arte responde a una política de la proximidad, de lo menor y de la micropolítica. Para Ticio Escobar, la estética contemporánea latinoamericana desplaza el aura de lo excepcional y monumental, reivindicando lo íntimo, lo doméstico, lo precario y lo vulnerable como espacios de resistencia y creación. Cotidianidad y contemporaneidad están estrechamente vinculadas. Escobar con referencia a Rolnik se pregunta si ¿las grandes cuestiones del arte contemporáneo no surgen de la resistencia micropolítica que irrumpe como movimiento colectivo, a partir de los años 60s dentro y fuera del arte"? ¿No será esta ruptura que marca el pasaje del arte moderno al contemporáneo?" (Escobar, 2021b: 75).

La cotidianidad es el lugar de la micropolítica, de la acción minimalista. Si lo cotidiano es el espacio de la resistencia es solo porque también es el espacio en el que la opresión, la alienación y la violencia cotidiana se despliegan con mayor eficacia (López, 2012; Medina, 2014a). El descubrimiento de los materiales precarios y de valor menor va en paralelo con el descubrimiento de la cotidianidad. Es en ella donde estos materiales 'habitan', en el espacio y en el tiempo que ella marca. La cotidianidad moldea nuestros cuer-

pos. Se ven afectados por sus múltiples afecciones y, a su vez, vuelven a afectarla. En la cotidianidad se crean vínculos, pero también fracasan las convivencias de los sujetos, tanto individuales como colectivos. Es el espacio de la solidaridad y de la violencia. Como se verá más adelante, constatamos una reciprocidad o, desde una epistemología teórica, una dialéctica significativa entre la valoración de lo cotidiano en el arte, la curaduría y los museos, y el pensamiento estético. En la exposición «Histórias Afro-Atlânticas» de 2018 en el Museo de Arte de São Paulo —Masp, bajo la curaduría de Adriano Pedrosa y elegida por el New York Times como la mejor exposición del año en todo el mundo, «Cotidianos» era uno de los ocho ejes de presentación del material.

**8. Los espacios del arte: espacios abiertos (calles, plazas, paisajes) – espacios cerrados (museos, galerías, exposiciones)**

Para el arte contemporáneo, que puede entenderse como un arte de la intervención, la sensibilización, la práctica colectiva y el deseo de disolver las barreras entre artista y público, entre arte y cotidianidad, entre lo popular y lo erudito, los espacios abiertos y accesibles para todos se han convertido en escenarios privilegiados. Murales, grafitis, representaciones teatrales en plazas, instalaciones y performances se han transformado en medios centrales de expresión. Tanto colectivos de artistas como creadores individuales eligen estos espacios no sólo por su accesibilidad, sino porque permiten una confrontación directa con la vida social y política.

Los materiales precarios, la fugacidad y la volatilidad que caracterizan muchas de estas obras no son meramente formales: responden a las condiciones materiales de producción en contextos de exclusión y precariedad, pero también encarnan una resistencia simbólica al mercado del arte, a la lógica de la conservación museística y al fetichismo del objeto. Como señala Nelly Richard, estas prácticas desestabilizan las jerarquías estéticas tradicionales

y producen un desplazamiento de lo artístico hacia lo político, lo social y lo ético.

Estas intervenciones en espacios urbanos se complementan con acciones en paisajes naturales, muchas veces en territorios amenazados por proyectos extractivistas o donde las condiciones de vida —humanas y no humanas— se ven gravemente comprometidas. En este sentido, el arte no sólo se sitúa fuera de las instituciones, sino que también interpela directamente los modos de habitar el territorio y las formas de violencia estructural que lo atraviesan.

Desde la lógica del arte contemporáneo, resulta cada vez más difícil, e incluso estéril, trazar una frontera entre lo artístico y lo político. Como argumenta Ticio Escobar, lo estético se vuelve una forma de pensar políticamente desde el margen, desestabilizando los dispositivos hegemónicos del saber y del poder. La superación de la distinción clásica entre arte y política, entre forma y contenido, entre contemplación y acción, no es un efecto secundario, sino una estrategia deliberada del arte contemporáneo para ensayar formas alternativas de lo sensible, de lo común y de lo vivible.

Además de su presencia en espacios abiertos, el arte contemporáneo también ha encontrado un lugar muy notorio en los espacios institucionalizados, en museos, galerías y exposiciones, y a veces -especialmente en las exposiciones- incluso los domina. Esto se aplica por igual al Norte y al Sur Global. Como ya se ha mencionado anteriormente, en este contexto las curadurías y los espacios de los museos han desempeñado un papel decisivo en la formación de un arte latinoamericano y en su consolidación como tal, tanto a nivel global como en los países de esta región.

Miguel A. López nos recuerda (2017) que desde los años 80 del siglo pasado empieza un boom de exposiciones de arte latinoamericano. En 1992, en ocasión de la celebración del llamado *V Centenario del Descubrimiento de América,* destaca la exposición de Sevilla. Este 'boom', no obstante, "fomentó una representación despoli-

tizada de su cultura e historia [de América Latina], fuertemente asociada a los intereses de promoción y financiación económica de sectores privados tanto de América Latina como de Estados Unidos" (14). Son "exposiciones que empezaban a dibujar con efectividad un nuevo marco exotizante, formalista y neocolonial de lectura" (15).

Gerardo Mosquera confirma el rol importante de los museos y curadorías para el reconocimiento del arte latinoamericano, pero insiste al mismo tiempo:

> Las cosas han mejorado, pero se mantienen muchos de los viejos problemas y su esencia, al mismo tiempo que se introducen otros nuevos. Prevalece un sistema muy centralizado en grandes circuitos de museos, galerías, publicaciones, coleccionistas, mercados, etc., que ejerce el poder legitimador a escala internacional desde criterios eurocéntricos y aún Manhattan-céntricos. Estos circuitos centrales tienen el dinero, y lo invierten en la construcción de 'valor universal' desde sus puntos de vista y los del mercado (Mosquera, 2010a: 72).

Más adelante, añade:

> De este modo se reproduce el esquema radial: los centros, no conformes con enlatar las periferias su propio arte, llevan hacia sí el arte que escogen de las periferias, bajo control, manteniendo la desconexión entre las zonas de silencio. Después lo devuelven reenvasado, encargándose así también de exhibir las periferias en las periferias. A esto se llama circulación internacional e intercultural del arte. Es el fenómeno de la curadoría invertida: los países receptores curan las muestras de las culturas cuyo arte se va a exponer, casi nunca al revés, y esto parece lo más natural (Mosquera, 2010a: 74).

La perspectiva crítica de Gerardo Mosquera no es compartida por otras curadoras y curadores. Ella/os están más enfatizando el trabajo positivo de los museos y las curadorías. Gabriela Rangel, ella misma curadora, subraya su importancia y la de las curadorías y espacios museales por las artistas mujeres y su reivindicación de encontrar el reconocimiento merecido de sus trabajos (Rangel, 2023). También el arte de las etnias marginalizadas, de las culturas queer encuentra un público y con ello una percepción más amplia gracias a museos y exposiciones como en el ya mencionado ejemplo de la exposición "Historias Afro-Atlánticas".

En las últimas décadas los museos y las exposiciones han cambiado radicalmente su función. Se han transformado de archivos de objetos de arte en espacios de intervención política. Un número importante de museos fundados en las últimas décadas se dedican al arte contemporáneo y llevan el predicado contemporáneo en su nombre. Andrea Giunta lo formula de manera muy pronunciada: "En los nuevos museos, contemporáneo ha reemplazado a moderno." (Giunta, 2014: 5)

No hay duda, las políticas de exposición de las instituciones del arte (museos, galerías, exposiciones) se esfuerzan por contribuir en la creación de nuevas sensibilidades y la reorganización de la percepción de la realidad. Los y las curadores asumen en este contexto por la selección de las obras expuestas una alta responsabilidad tanto al respecto de los agentes de creación como el público de recepción (Ramírez: 1996a). Pero citamos otra vez la voz crítica de Gerardo Mosquera:

> El hecho de que artistas procedentes de las cuatro esquinas del planeta exhiban internacionalmente sólo significa, de por sí, una internacionalización cuantitativa. La cuestión radica en cuánto están ellos contribuyendo a transforma un *status quo* hegemónico haca una verdadera diversificación, en lugar de ser digeridos por éste. Me refiero a una pluralidad actuante, posicionada, influyen-

> te, aunque siempre en peligro de ser reducida a ampliar el surtido del *mall* global (Mosquera, 2010b: 127).

Si tenemos en cuenta lo que ha sido expuesto anteriormente sobre la precariedad de los materiales del arte contemporáneo, percibimos otro desafío al cual los museos y las exposiciones se encuentran expuestos. La incorporación de materiales precarios, volátiles a veces considerados 'basura' en el arte contemporáneo introduce una paradoja fundamental cuando estas obras ingresan al museo o a circuitos institucionalizados del arte. Originalmente pensadas como manifestaciones efímeras, críticas o desestabilizadoras, al ser musealizadas estas piezas son sujetas a prácticas de conservación, documentación, valoración y estabilización que las sitúan en el régimen de la permanencia y la duración.

Así, objetos que, por su misma naturaleza material, proponían una resistencia a los valores tradicionales del arte —eternidad, intangibilidad, sacralización— terminan, paradójicamente, reclamando su lugar dentro de esos mismos valores. El museo, como institución, tiende a 'fijar' aquello que nació para ser transitorio, convirtiendo la fragilidad en monumento y la inestabilidad en patrimonio.

No hay duda, las instituciones del arte, participan en la regulación de la potencialidad subversiva y transformadora del arte. Contradictorio y paradójico debe aparecer la relación entre los espacios en las exposiciones y los museos acogiendo estos objetos y la autocomprensión de la volatilidad de las instalaciones y performances. La propia institución de museo, tradicionalmente encargada de la misión de preservar objetos creados para durar está exigida a redefinirse frente a las instalaciones que por la fragilidad de sus concretizaciones -incluyendo en general el material usado-, son altamente fugitivas. Los propios objetos artísticos celebran el "fin del arte" no solamente como "más alta representación del es-

píritu", como lo ha avisado Hegel, sino como "fin del arte" en el sentido absoluto.

**9. Interacción artista-público: la reivindicación de una nueva sensibilidad**

La politización estética del arte contemporáneo reformula la relación entre artista y público. El arte se vuelve relacional, participativo, afectivo, generando nuevas formas de sensibilidad compartida. Se trata de una estética que rearticula las relaciones entre cuerpo y mente, entre afección y pensamiento, convocando a públicos no como espectadores pasivos, sino como co-creadores de sentido (Rolnik, 2006; Medina, 2011).

La politización del arte y su intención de contribuir en un cambio de los hábitos de percepción, de la economía de emociones y sentidos y de la conceptualización del mundo significa provocaciones para el público convencional y lleva frecuentemente a su rechazo violento. El arte autónomo no se ha percibido como una intervención en los hábitos tradicionales de vida e interpretación de la mayoría, sino como algo que tenía lugar en sus propios espacios (los museos, las galerías, las exposiciones para aficionados) espacios por los cuales no era necesario interesarse. La situación es diferente con el arte contemporáneo y su pretensión de intervenir y cambiar los hábitos tradicionales de percepción e interpretación. Murales en calles y plazas, performances en espacios públicos, instalaciones en salas reservadas al gusto habitual por el arte se perciben como lo que quieren ser: Provocación. Provocación política, feminista, racista, sexual. Objetos fabricados con materiales de calidad inferior, quizá incluso con desechos, objetos en los que la fugacidad y la transitoriedad inmediata se han convertido en provocaciones; escenificaciones de movimientos rítmicos, composiciones vocales y formas de expresión física que se perciben como completamente ajenas se perciben como agresiones contra la sensibilidad convencional de una gran parte de la población.

**10. Arte y mercado**

La paradoja a la cual está expuesto el arte contemporáneo en los museos y exposiciones se intensifica de otra manera y —uno podría decir de modo cínico— cuando los objetos elaborados con materiales de valor reducido —desechos, chatarra, residuos efímeros— y producidos para desaparecer y con la intención de la critica al estatus de "arte", no sólo son incorporados a museos, sino que alcanzan precios exorbitantes en el mercado de arte. Lo que en su origen pretendía oponerse al fetichismo de la mercancía artística, denunciando las lógicas de acumulación y exclusión, es de pronto absorbido por esas mismas dinámicas que buscaba criticar. En palabras de Gerardo Mosquera: "La posibilidad de las obras plásticas en devenir objetos suntuarios y de prestigio, rubros de inversión altamente capitalizables y medios para lavar dinero, ha sobredimensionada hasta tal punto el mercado que, en buena medida, el sistema de la plástica (educación, producción, circulación, recepción) se ha vuelto mercado-céntrico. Quiere decir que hay demasiados y muy fuertes intereses dificultando una mayor funcionalidad cultural y social de la plástica" (Mosquera, 2010a: 72).

Considerando el compromiso del arte contemporáneo con la transformación de la percepción, los registros afectivos y las formas de sensibilidad del público —en un intento por desestabilizar las lógicas del mundo neoliberal— resulta claramente paradójico que justamente las obras más provocadoras y críticas sean también las que alcanzan mayor valorización financiera en el mercado del arte. Esta tensión ha sido abordada por teóricos como Nelly Richard, quien ha subrayado cómo muchas prácticas artísticas críticas terminan siendo absorbidas por el sistema que pretenden cuestionar, a través de lo que llama "cooptación simbólica" (Richard, 1994).

El crecimiento sostenido de la industria artística global confirma esta paradoja: en las últimas décadas, numerosos museos de arte contemporáneo han sido inaugurados en todo el mundo,

y grandes exposiciones internacionales —como la documenta de Kassel, la Bienal de Venecia (en 2024 bajo la curaduría de Adriano Pedrosa, con una presencia destacada de artistas de América Latina y el Caribe), así como las bienales de La Habana, São Paulo y Ciudad de México— han consolidado su centralidad en el circuito artístico transnacional. Gerardo Mosquera ha destacado cómo el arte latinoamericano, pese a surgir en contextos marcados por la desigualdad, ha sido incorporado a la escena global bajo criterios que a menudo estetizan la marginalidad (2022). Por su parte, Andrea Giunta ha analizado cómo las políticas de inclusión en eventos internacionales responden tanto a demandas de representación como a estrategias de legitimación institucional (2001).

Esta simultaneidad entre expansión institucional y circulación transnacional confirma, por un lado, la relativa autonomía del arte contemporáneo respecto de las fronteras nacionales, como ha señalado Ticio Escobar (2001c). Por otro lado, esta visibilidad global también plantea preguntas críticas sobre su potencial de transformación real o si simplemente participa de una lógica de espectacularización. La tensión entre crítica y consagración, entre resistencia y circulación institucional, se ha convertido así en uno de los rasgos problemáticos del arte contemporáneo global.

## Reflexiones finales

Como se ha mencionado en la introducción de este capítulo, el arte contemporáneo en América Latina y el Caribe, a pesar de su diversidad y heterogeneidad, se caracteriza por una serie de rasgos comunes. Es precisamente su contemporaneidad la que le otorga estos rasgos. Terminamos con una enumeración tentativa de los rasgos comunes que los representantes del pensamiento estético tratados en este ensayo consideran como los más relevantes.

1- El pensamiento estético latinoamericano contemporáneo tiene como objeto de reflexión el arte actual, tanto el producido en América Latina como el arte global, estableciendo diálogos críticos y transversales entre ambos.

2- Se caracteriza por la elaboración y fortalecimiento de categorías que permiten pensar el arte del subcontinente como un arte latinoamericano, un arte del "sur". Esta perspectiva trasciende su identificación con expresiones de identidad nacional, posicionándolo en el escenario global —museos, galerías, bienales— como una manifestación regional diferenciada, pero activa y relevante en los debates internacionales.

3- El pensamiento estético fundamenta la contemporaneidad del arte latinoamericano en tres procesos convergentes: la superación del paradigma nacional, la visibilización de lo regional (entendido como "sur geopolítico y simbólico") y su participación activa en el diálogo internacional como una unidad múltiple, heterogénea y en constante transformación.

4- Se inserta en el proceso global de desjerarquización de las formas artísticas, cuestionando las fronteras del arte convencional e incluyendo prácticas, lenguajes y objetos históricamente excluidos. En el caso de América Latina, esto implica la incorporación de propuestas vinculadas a la etnicidad, la racialización, el feminismo, las sexualidades disidentes, las problemáticas de género, la crisis ambiental y las consecuencias de la modernización y la globalización aceleradas.

5- En consecuencia, se reivindica la inclusión, visibilización y teorización de prácticas y objetos artísticos no convencionales, desafiando las categorías heredadas de la estética eurocéntrica y colonial.

6- El arte contemporáneo es concebido no como un mero medio de representación de la realidad, sino como un dispositivo estético productivo, capaz de intervenir y producir realidad. Esto se manifiesta, por ejemplo, en instalaciones y performances que no

reproducen lo real, sino que lo tensionan, lo transforman, lo ficcionalizan o lo desestabilizan. Se critica así la idea tradicional del arte como mero "reflejo" de lo real.

7- Los puntos anteriores reflejan un proceso de politización del pensamiento estético que no es externo al arte, sino que se inscribe en la propia concepción de lo estético como lugar de disputa, producción de sentido y transformación de subjetividades.

8- Esta politización lleva también al reconocimiento de la vida cotidiana como objeto y espacio legítimo del arte, cuestionando los límites entre arte y vida, y favoreciendo formas de inserción social, comunitaria o territorial del acto artístico.

9- Finalmente, esta politización promueve una nueva relación entre artista y público, basada en la interacción, la participación y la co-creación. Esto genera una sensibilidad renovada, tanto en quienes producen como en quienes experimentan el arte, reformulando la relación entre afectividad y pensamiento, entre cuerpo y mente.

## Referencias bibliográficas

Camnitzer, L. (2007). *Didactics of Liberation.* Austin. Texas: University of Texas Press.

Debroise, O. y Medina, C. (Eds.) (2014). *La era de la discrepancia. The age of discrepancies. Arte y cultura visual en México. Art and visual culture in Mexico. 1968 – 1997* (2d ed.). Ciudad de México: Museo universitario arte contemporáneo, MUAC.

García Canclini, N. (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*, Buenos Aires: Katz.

Garramuño, F (2013). Especie, especificidad, pertenencia. *E-misférica*, 10(1). http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e101-ramos-multimedio-ensayo

Escobar, T. (2021a). *Aura latente: Estética, Ética, Política, Técnica*.

Buenos Aires: Tinta Limón.

Escobar, T. (2021b). Aura disidente: Arte y política. En T. Escobar, *Aura latente: Estética, Ética, Política, Técnica* (pp. 57-136). Buenos Aires: Tinta Limón.

Escobar, T. (2021c). Ticio Escobar (autopresentación). *Atlántica. Revista de Arte y Pensamiento. Nueva etapa*,0. https://www.revistaatlantica.com/la-revista/la-revista-n0/

Giunta, A. (2001). *Vanguardia, internacionalismo y política; arte argentino en los años sesenta.* Buenos Aires: Paidós.

Giunta, A. (2014). *¿Cuándo empieza el arte contemporáneo? / When Does Contemporary Art Begin?* Buenos Aires: Fundación arteBA.

López, M. (2012). Violencia estructural. En *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años 80 en América Latina* (pp. 34-37). Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Departamento de Actividades Editoriales.

López, M. (2017). *Robar la Historia: Contrarrelato y prácticas artísticas de oposición*. Santiago de Chile: Metales Pesados.

Medina, C. (2014a). Pánico recuperado. En O. Debroise y C. Medina (Eds). *La era de la discrepancia. The age of discrepancies. Arte y cultura visual en México. Art and visual culture in Mexico. 1968 – 1997* (2da. ed.). Ciudad de México: Museo universitario arte contemporáneo, MUAC.

Mesquita, I. (2017). A Latin American Reservoir in the MACBA Collection. *The MACBA Colletion. Selected Works*. *https://img.macba.cat/public/uploads/20171123/ivo_mesquita_eng.pdf*.Mosquera, G (2010a). Algunos problemas del comisariato transcultural. En G. Mosquera, *Caminar con el diablo. Textos sobre arte, internacionalismo y cultura* (pp. 71 – 77). Madrid: EXIT publicaciones.

Mosquera, G. (2010b). Del arte latinoamericano al arte desde América Latina. En G. Mosquera, *Caminar con el diablo. Textos sobre arte, internacionalismo y cultura* (pp. 123-133). Madrid, EXIT publicaciones.

Parra, D. (2017, 1 diciembre). Miguel López. 'La importancia de la escritura es contribuir a generar una esfera pública'. Artishock. *Revista de arte contemporánea*. https://artishockrevista.com/2017/12/13/miguel-lopez-la-importancia-la-escritura--contribuir-generar-una-esfera-publica/

Pedrosa, A. (2024). Catálogo Exposición Bienal 2024, Introducción. https://www.labiennale.org/en/art/2024/introduction-adriano-pedrosa

Ramírez, M. C (1993). Blue Prints Circuits: Conceptual Art and Politics in Latin America. En Catálogo de la exposición "Latin American Artists of the Twentieth Century", curada por Waldo Rasmussen y organizada por el Museum of Modern Art de Nueva York, 1992", 155-169. https://monoskop.org/images/2/24/Ramirez_Mari_Carmen_1993_Blueprint_Circuits_Conceptual_Art_and_Politics_in_Latin_America.pdf

Ramírez, M. C. (1996a) Brokering Identities: Art Curators and the Politics of Cultural Representation (1992). En R. Greenberg; W. Ferguson Bruce and S. Nairne. *Thinking about exhibitions* (pp. 21-38) . London: Routledge.

Ramírez, M. C. (1996b) Re-materialização. Catálogo de la XXIII Bienal Internacional de São Paulo https://icaa.mfah.org/s/en/item/1111101#?c=&m=&s=&cv=1&xywh=-1116%2C0%-2C3930%2C2199 (10.3.2025)

Ramírez, M. C. (2022). 'Más allá de «lo fantástico': el planteamiento de la identidad en las exposiciones de Arte Latinoamericano en EE. UU. En G. Mosquera, (Ed.). *Beyond the Fantastic. Crítica de arte contemporánea desde América Latina* (pp. 255-274). Granada: Universidad de Granada.

Rangel, G. (2023). El arte ante el asalto a los derechos reproductivos. *Letras libres*, marzo, 42-45. https://letraslibres.com/uncategorized/el-arte-ante-el-asalto-a-los-derechos-reproductivos/

Richard, N. (1994). *La insubordinación de los signos (cambio políti-*

*co, transformaciones culturales y poéticas de la crisis*). Santiago de Chile: Cuarto propio.

Richard, N. (2008). *Feminismo, género y diferencia(s).* Santiago de Chile: Palinodia.

Richard, N. (2009). Lo Político en el Arte: Arte, Política e Instituciones. *Esfera Pública*, 28 El Colegio de Jalisco. *Hemispheric Institute.* https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-62/6-2-essays/e62-ensayo-lo-politico-en-el-arte-arte-politica-e-instituciones.html

Rolnik, S. (2006). *Cartografía sentimental. Transformaçoes contemporaneas do desejo*. Florianópolis: Editora da UFRGS.

# Capítulo VIII
# El ensayo de ideas: peculiaridades e innovaciones[1]

*Eduardo Devés*

## Presentación

Este capítulo se focaliza en el ensayo, sus peculiaridades e innovaciones, responder algunas preguntas sobre sus aportes y perfiles, detectar las principales figuras y obras, realizar comparaciones y contrastes con otros ámbitos del pensamiento latinoamericano del período.

Se presentan poco más de una decena de obras, de otras tantas autorías que luego de un amplio proceso de búsqueda se han considerado relevantes, especialmente desde la pregunta por sus aportes en el terreno de las ideas, que es lo que este capítulo busca. A lo largo del trabajo se alude a otra decena de autorías y obras.

El ensayo, en lo que va corrido del siglo XXI, se ocupa de sí mismo más que otras formas del quehacer intelectual. Dialoga consigo mismo y, quizás de manera narcisista, se regodea en su propia

1 Agradezco los aportes de Silvia T. Álvarez, Christian Álvarez-Rojas y Nathalia Lucero-Díaz.

trayectoria, lo cual le otorga mayor conciencia latinoamericana que otras formas de pensamiento, que acuden tan frecuentemente a autorías de la pequeña Europa del centro absoluto y poco más. Habla frecuentemente de sí y de la literatura regional. Puede argumentarse que lo hace pues posee buen tema y razones mucho mejores que otras especialidades, como la filosofía, las humanidades o las ciencias sociales y ni se diga que las matemáticas o las ciencias naturales. Sin embargo, podría no hacerlo, cansado, harto o asqueado. Pues, no es así. Las obras de figuras como Sergio Ramírez Mercado, Mario Vargas Llosa, Jessé de Souza, Mayra Santos Febres, Jorge Volpi, Fernando Iwasaki y Carlos Granés son paradigmáticas de las continuas conversaciones con la trayectoria ensayística.

Para la selección de los trabajos se combinaron cuatro criterios: aquello que la crítica, los jurados y la comunidad de especialistas viene considerando como figuras y obras importantes; segundo, las referencias cruzadas entre los propios ensayos: citas, referencias, discusiones con otras figuras y obras; autorías más recomendadas por la inteligencia artificial (Copilot) en conversación con esta, interpelándola para que ofreciera mejores, más pertinentes y afinadas respuestas, ello parece tanto más razonable cuando se trata de una obra muy presente en el mundo virtual de internet; por último, trabajos más densos en pensamiento, en propuestas, en opciones, en formulaciones alternativas, en interpelaciones, es decir que fueran más pertinentes al carácter del volumen en el cual se enmarca este trabajo y de quien lo escribe. Por lo demás, se ha tratado que el capítulo contemple diversidades: años de publicación a lo largo del siglo, nacionalidades, géneros, etnias y rangos etarios de las autorías.

Se formulan tres preguntas heurísticas que se presentan como provocaciones que atraviesan el texto, dejándose responder a 'pedazos' y a 'momentos'. La primera, sobre los quiebres o innovaciones en el pensamiento, los nuevos temas, los desafíos que

aparecen, las obsesiones que plasman, las nuevas disyuntivas, las sensibilidades emocionales, los nuevos conceptos. La segunda, sobre el sentido que las propias autorías dan a su trabajo: poner en el tapete, denunciar, desenmascarar, revelar, incentivar, escudriñar, exhibir el desencuentro, caracterizar la región o alguno de sus países. La tercera, sobre si el ensayismo se ha atrevido, mejor que otros géneros de prosa de ideas, a plantear ciertas cuestiones, especialmente y de forma descarnada: los desencuentros de la región consigo misma, lo que esta no alcanza: como el desarrollo, la disminución de la violencia o alcanzar una comprensión adecuada de sí misma, y los desafíos que debería intentar seriamente.

Tales preguntas se irán imbricando con cuatro temas que tratan de considerar, no de conciliar, la trayectoria del ensayo en la región y la innovación. Así tenemos: 1-Identidad, literatura, estética, intelectualidades y cultura, 2- Cuerpo, genero, sexualidad, calidad de vida; 3- Estado, política, ultraderecha, elites, violencia, terror y delincuencia; 4-Evaluaciones y futuros: educación, ciencia, tecnología y buen sentido.

¿Estará demás explicitar que los temas fijados como las motivaciones de las autorías se traslapan y que estos tienen apenas la función de facilitar la exposición?

Se permitirá hablar al ensayo con sus propias palabras. Un capítulo como este, que se ocupa de una prosa de ideas mejor que la de las ciencias económico-sociales, las humanidades, la politología y la filosofía, merece dar a escuchar las voces, de modo que quienes lean puedan rescatar ideas bellamente dichas a lo largo de los fragmentos reproducidos.

Lina Meruane (2021) se refiere a la ceguera, en otro sentido, pero no está demás traerla a colación o a contrapelo de una región cuya intelectualidad siente que no logra encontrar su camino. Quizás se trate de un tópico, pero varias de nuestras autorías no cesan de reiterarlo, sea porque no vemos o no vemos lo que debe realmente mirarse.

## 1. Identidad, literatura, intelectualidades, costumbres y cultura

La imagen paradigmática y de cliché del ensayo latinoamericano es aquella obra en la cual se trataba de describir la identidad nacional -y de paso, en ocasiones, el conjunto de América Latina- frecuentemente haciendo mayor crítica de sus vicios que alabanza de sus virtudes. Esta modalidad no ha desaparecido, aunque, así como han corrido las décadas desde los 1950s en adelante, se ha venido desvaneciendo, por la gran afluencia de temáticas y variadas perspectivas que la han hecho palidecer. En el siglo XXI, importantes ensayistas han continuado y renovado la tarea de abordar la identidad, tales como: Beatriz Sarlo, Antonio Benitez Rojo, Roberto DaMatta, Mayra Santos-Febres, de manera más o menos directa, otras figuras de forma oblicua, Víctor Vich, Jorge Volpi y Carlos Granés.

Beatriz Sarlo en *La ciudad vista: mercancías y cultura urbana* de 2009, apuntó a la identidad:

> no ¿cuál es la identidad de esta ciudad?, lo que es innecesario o imposible responder, sino ¿qué identidad dice esta ciudad que es la suya para convencer a otros y convencerse a sí misma? La 'originalidad', la 'personalidad ', la 'peculiaridad ' tal como aparecen en los discursos del turismo o en aquellos que los porteños articulan y consumen (2009: 11).

En consecuencia, nos dice que trató, sobre todo,

> de no sucumbir a la superstición de atribuir cualquiera de sus actos a la construcción deliberada de una identidad. Esos actos, esos barrios, esas festividades, esas ferias son signos en flotación que coagulan, se consolidan, pero también se dispersan; son formas de la vida cotidiana que no están constantemente machacando so-

> bre la identidad como si los extranjeros y los pobres vivieran en un ininterrumpido proceso identitario, como si fueran distintos a nosotros, como si la identidad en ellos no fuera, al igual que la nuestra, una intermitencia. Incluso, cuando son discriminados, estigmatizados por el racismo, su identidad no es un compacta sino un medio subjetivo fluido, en el que interviene centralmente la lengua. La "ciudad de los extranjeros" es verdaderamente polifónica y poligráfica (10-11).

Para Sarlo, como para otras ensayistas, el miedo se ha venido haciendo patente y relevante. No se trata del miedo al Estado autoritario o dictatorial, como pudo ser durante el XX, sino el miedo a la ciudad de los extranjeros, de los diferentes, de los no confiables: gente sea como étnicamente diversa, que lleva sus cuerpos de maneras agresivas o que ejerce una violencia de pandillas. "El miedo a la ciudad contaminada por los extranjeros que prosperó en el primer tercio del siglo XX hizo despreciar, en los años del primer peronismo, a los cabecitas de las migraciones internas". Mas tarde "otros cabecitas de los países limítrofes ocuparon ese lugar. La discriminación es un rasgo recurrente, como si cualquier identidad solo pudiera establecerse sobre un sistema de diferencias ordenadas por los ejes de lo propio y lo ajeno". La ciudad del siglo XXI también tiene sus "extranjeros desconfiables": los peruanos, los bolitas, los paraguas, los chinos (indiferenciados entre chinos, coreanos, taiwaneses) (102).

Roberto DaMatta, con *Que é o Brasil*, de 2004, es otro de los que se han atrevido a continuar ese camino de preguntar por la identidad. Lo ha hecho sin gran pudor y ha gozado de cierto eco, quizás avalado por su gran trayectoria como antropólogo. Claro, ha estado mejor armado que otras personas para hacerlo. Por lo demás, no se ha interesado por una versión que podría haberse acercado a la autoayuda: sugiriendo a la gente mejorar haciéndose usamericana, europea u otras cosas.

DaMatta ha descrito de manera algo dulcificada, sin criticar ni ensalzar. A través de unos pocos capítulos: La casa, la calle y el trabajo; Un racismo a "la brasileña"; Sobre comidas y mujeres; El carnaval o el mundo como teatro y placer; El modo de navegación social: la "picaresca" (a malandragem), el "arreglito" (o "jeitinho") y el "¿Usted no sabe con quién está hablando?" ("você sabe com quem está falando?); Los caminos para Dios, y Palabras finales. Le ha interesado dejarnos una moraleja, o al menos a la gente de Brasil y que consiste en lo siguiente: Se trata de "combinar las recetas del mundo público con el estudio crítico de las relaciones personales. Porque sólo sumando (y no restando, como siempre solemos hacer) la casa, la calle y el otro mundo tendremos una perspectiva adecuada para entender y cambiar Brasil" (2004: 72).

> La historia de Brasil ha demostrado cómo siempre hemos insistido en «leer» e interpretar el país exclusivamente a través del idioma oficial que se habla en las calles, en el espacio de nuestras instituciones públicas, que siempre presenta un discurso políticamente seductor, elitista y sistemáticamente normativo. Desde ese punto de vista, el discurso siempre dice qué y cómo hacer para resolver la cuestión de Brasil. Recetar para Brasil, legislar y formular planes para Brasil es lo que hemos hecho a lo largo de nuestra historia moderna, desde la independencia y la República (71).

Pero, ¿por qué las cosas no funcionan?, se pregunta DaMatta. Y apunta a que "la visión antropológica nos permite discutir algunas dimensiones importantes para que esta pregunta pueda ser respondida satisfactoriamente" (71). Claro está, "se puede argumentar, por ejemplo, que nada puede funcionar si la crítica social y política es siempre incompleta, ya que sólo tiene en cuenta un lado de la cuestión" (71). Pero no ve posible corregir realmente "el mundo público brasileño cambiando sólo las leyes y la organización del Estado", si no hacemos, al mismo tiempo, "una crítica se-

ria de la influencia y el poder de las redes de amistad y amiguismo que permean toda nuestra vida política, institucional y jurídica" (72). Su propuesta consiste entonces en que "a la crítica práctica que habla el lenguaje de la economía y la política desde la perspectiva del mundo de la calle" se sume el "lenguaje del hogar y de la familia y, con él, al lenguaje de los valores religiosos que también determinan en gran medida la conducta profunda de nuestro pueblo" (72).

En 2021, CLACSO publicó un conjunto de ensayos breves del peruano Víctor Vich, agrupados bajo el título *Políticas culturales y ciudadanía: estrategias simbólicas para tomar las calles*. Allí se refiere a temas como memoria, patrimonio, derechos humanos, femicidio, lenguas indígenas y racismo, entre más. Una de las motivaciones de su texto, especialmente "para quienes trabajamos con el arte y las prácticas simbólicas" consiste en que

> hacer política implica construir y proponer formas que alteren la percepción de lo existente, que muestren posibilidades desconocidas y contribuyan a crear nuevas identidades y nuevos modos de relación entre las personas. [...] He escrito este libro para afirmar que las políticas culturales son decisivas para intervenir en este contexto y cambiar la sociedad (2021: 12).

"No somos libres", declara Vich, porque "hemos perdido el control sobre el tiempo. No disponemos de tiempo para decidir nuestras actividades" (29). Y continúa

> Seguimos obligados a vender nuestra fuerza de trabajo y continuamos colonizados por la forma en la que el capitalismo maneja el tiempo como un dispositivo decisivo para generar ganancias [...] Nuevamente, hemos sido engañados. Es falsa aquella idea que afirma que la tecnología nos facilita la vida. Cada vez trabajamos más y somos más esclavos de las máquinas. Se nos prometió 'progreso'

> y 'felicidad', pero no tenemos tiempo libre [...] hemos quedado imposibilitados de desplegar nuestras potencialidades humanas (29-30).

Citando a Arturo Escobar, uno de los autores más referenciados a inicios del siglo XXI, en nuestro pensamiento, Vich refuerza su argumentación señalando que éste "ha observado cómo lo que la sociedad actual entiende por el 'desarrollo' refiere, sobre todo, a un conjunto de discursos y prácticas de control social destinadas a intervenir de 'arriba hacia abajo'" (33). E insiste en la necesidad del tiempo libre, ese que "nos permite decidir sobre nosotros mismos, sobre nuestras propias motivaciones" (38), tiempo dedicado a la familia, a la cultura, a los intereses personales, a la política o al simple descanso.

Por lo demás, la lucha por alcanzar la modernidad tampoco ha sido exitosa. Desarrollo y modernidad han sido 'dos tiros por la culata'. Lo que tenemos en Perú, afirma, es "una 'modernidad con feudalismo', una 'economía moderna bajo una mentalidad del apartheid'" tal como se ha descrito Lima hacia el 2000 (90).

En 2012, Mario Vargas Llosa publicó *La civilización del espectáculo*, ensayo en el cual realizaba un planteamiento general a la vez que reproducía trabajos anteriores que hacían sentido de su libro. Se pregunta "¿Qué quiere decir civilización del espectáculo?" y responde que se trata

> de un mundo donde el primer lugar en la tabla de valores vigente lo ocupa el entretenimiento, y donde divertirse, escapar del aburrimiento, es la pasión universal. Este ideal de vida es perfectamente legítimo, sin duda. Pero convertir esa natural propensión a pasarlo bien en un valor supremo tiene consecuencias inesperadas: la banalización de la cultura, la generalización de la frivolidad y, en el campo de la información, que prolifere el periodismo irresponsable de la chismografía y el escándalo (18).

Para Vargas Llosa, las causas de una civilización de este orden han sido "el bienestar, la libertad de costumbres y el espacio creciente ocupado por el ocio" para que se multiplicaran las industrias de la diversión, promovidas por la publicidad, madre y maestra mágica de nuestro tiempo". A ello suma otro factor: "la democratización de la cultura" que ha llegado a "trivializar y adocenar la vida cultural, donde cierto facilismo formal y la superficialidad del contenido" (19). Ello incluso inhibe que se emprendan grandes aventuras literarias. Por lo demás, "los cantantes de rock y de los actores de cine, así como de estrellas del fútbol y otros deportes [...] han reemplazado a los intelectuales como directores de conciencia política [...] En la civilización del espectáculo, el cómico es el rey" (24). Ello, piensa Vargas Llosa, ha afectado también de modo importante a la política que se ha banalizado, en una publicidad de "eslóganes, lugares comunes, frivolidades, modas y tics, ocupan casi enteramente el quehacer antes dedicado a razones, programas, ideas y doctrinas". O dicho de otra manera el "éxito se conquista no tanto por la inteligencia y la probidad como por la demagogia y el talento histriónico" (73).

## 2. Cuerpo, racialidad, genero, sexualidad y calidad de vida

Continuando y rompiendo con el acápite anterior, aunque agregando la racialidad en este caso y, por tanto, la sexualidad, aludiendo a cruzamiento entre razas, puede ubicarse *América mestiza* de William Ospina, una obra publicada en 2013, que recorre gran parte de la geografía y la historia de América Latina Caribe, con sus mares y sus ríos, con sus plantas y montañas. Por su parte, abordando también dichos tópicos, la puertorriqueña Mayra Santos-Febres, publicó en 2005 *Sexualidad, identidad y género, raza: la interseccionalidad*; Nelly Richard *Feminismo, género y diferencia(s)*, en

2008; y Mario Vargas Llosa *La civilización del espectáculo*, de 2012, donde se ocupó específicamente de la sexualidad.

Vargas Llosa se ocupó de la sexualidad en el marco de lo que llama una civilización del espectáculo donde advierte un doble movimiento liberación sexual y banalización de la sexualidad. "En el dominio del sexo nuestra época ha experimentado transformaciones notables, gracias a una progresiva liberalización de los antiguos prejuicios y tabúes de carácter religioso" (2012: 28). Sin embargo, piensa que

> la contrapartida de esta emancipación sexual ha sido, también, la banalización del acto sexual, que, para muchos, sobre todo en las nuevas generaciones, se ha convertido en un deporte o pasatiempo, un quehacer compartido que no tiene más importancia, y acaso menos, que la gimnasia, el baile o el fútbol (29).

En una civilización que viene frivolizándose en diversos planos, no debe sorprender que ello también ocurra con el sexo: "El sexo *light* es el sexo sin amor y sin imaginación, el sexo puramente instintivo y animal. Desfoga una necesidad biológica pero no enriquece la vida sensible ni emocional ni estrecha la relación de la pareja más allá del entrevero carnal". De hecho, marca este movimiento de frivolización donde "el erotismo ha desaparecido, al mismo tiempo que la crítica y la alta cultura". ¿Por qué ha ocurrido esto y por qué este paralelo? Según Vargas Llosa, por ambos son víctimas de lo fácil y expeditivo.

> El erotismo existe como contrapartida o desacato a la norma, es una actitud de desafío a las costumbres entronizadas y, por lo mismo, implica secreto y clandestinidad. Sacado a la luz pública, vulgarizado, se degrada y eclipsa, no lleva a cabo esa desanimalización y humanización espiritual y artística del quehacer sexual que permitió antaño (29).

Mayra Santos-Febres publicó en 2005 *Sexualidad, identidad y género, raza: la interseccionalidad.* Como tantas personas que se ocupan del ensayo no pueden renunciar a preguntarse por la identidad nacional y, en su caso, por Puerto Rico e insiste mucho en que entra al asunto como "una mujer negra y cafre 'masculinizada' por la historia de la esclavitud y la explotación en el trabajo", a diferencia de la "intelectual feminista", cuyos "requisitos de género eran otros —sobriedad, inteligencia, elocuencia, competividad— y una 'sexualidad independiente, controlada y saludable', como de manual de ejercicios" (2005: 27). Por lo demás, "en estos últimos tiempos, hasta el feminismo dejó el cuerpo en el clóset por no buscarse más problemas" (16). Por su parte, explicita que "añoraba otra cosa —una femenidad juguetona, una fuerza vulnerable, poder dar conferencias vestida de rojo y en minifalda, aunque se me marcaran los chichos; esos eran algunos de los componentes primordiales de la mujer en que me quería convertir" (27).

Mayra Santos intenta un diálogo, a la distancia, con Antonio Benítez Rojo, Edouard Glissant y Antonio Pedreira, en torno a lo que es Puerto Rico y el Caribe. Para Benítez Rojo, de este modo:

> lo caribeño es un andar 'de cierta manera', una manera de ser y estar en el cuerpo que se resiste a la categorización lógica y que protege su opacidad y por lo tanto su diferencia. El travestismo es una manera de protegerse haciendo múltiple al cuerpo, menos legible en una sola línea. De esa manera el travestismo obliga a suspender la lógica de lo real, reemplazarla con la lógica de lo probable (138).

Para Glissant, en cambio lo que caracteriza lo caribeño, plantea Mayra, es "aquello que protege lo diverso es la opacidad. Pues

> el travestismo caribeño parte no del vacío paródico, ni de la hibridez sintética que reinstaura la linealidad de lo legítimo, sino de la opacidad de aquello que se muestra mudo pero presente en el cuer-

> po, por debajo de la voz y del discurso. De esta manera, el travestismo caribeño no señala hacia el exceso de especificidades sino hacia las libres conexiones "transversales" entre dichas especificidades, soñando con anular con esta libertad de conexiones y relaciones el caos de sus confrontaciones, la violencia lineal que las funda en las islas y en el cuerpo (137).

Por su parte, la caribeñidad también es abordada por Antonio S. Pedreira, en 1934, en su libro *Insularismo*. Pedreira, señala Mayra Santos, argumenta sobre problema de la puertorriqueñidad y define "la esencia de lo puertorriqueño como un producto que se desprendía de la mezcla. Pero, lejos de celebrar esa famosa mezcla, la condenaba". Pues de "de esta fusión parte nuestra confusión" como país (140).

La franco-chilena Nelly Richard, en *Feminismo, género y diferencia(s)* de 2008, examinó la "conciencia femenina" y el rol que podría desempeñar para pensar lo latinoamericano. Argumentaba: "nada más urgente para la conciencia feminista que rebatir la metafísica de una identidad originaria -fija y permanente- que ata, deterministamente, el signo "mujer" a la trampa naturalista de las esencias y las sustancias" (2008: 31). Para cumplir dicha tarea, planteaba que,

> la crítica feminista debe tomar prioritariamente en cuenta el lenguaje y el discurso, porque éstos son los medios a través de los cuales se organiza la ideología cultural que pretende convertir lo masculino y lo femenino en signos de identidad fijos e invariables a través de una formación discursiva que, deliberadamente, confunde *naturaleza y significación* para hacernos creer que la 'biología es el destino (31).

Advertía, por otra parte, que existía una tendencia a identificar lo que llama el cuerpo -naturaleza de América Latina con cierta

virginidad del territorio que conduciría a derivaciones perjudiciales para comprender a la región como cuerpo en oposición a la cabeza pensante que estaría en el Norte (38). Así, para ella era

> peligroso que la crítica feminista se proponga como tarea el rescate mítico de una 'otredad' latinoamericana como cuerpo vivo y dotado de una energía natural que, a su vez, simbolizaría el acceso directo a un conocimiento más verdadero -por auténtico- de lo subalterno y de lo femenino (38)[2].

¿Cómo definir esta América? se pregunta William Ospina, esta que lleva siglos tratando de definirse a sí misma, y en esa búsqueda casi infructuosa puede advertirse siquiera simbólicamente la complejidad de su composición y la magnitud desus dificultades" (2013: 10). Se trata, para Ospina que esta América

> lleva sobre su frente el estigma de tendera definirse siempre por algo exterior, o por una parte tan sólo de su composición y de su legado histórico. Tal vez es por ello por lo que no acaba de reconocerse plenamente, pues siempre las denominaciones que encuentra suelen excluir algún elemento de su complejidad (11).

Esta América, insiste Ospina, "es como una criatura que no encontrara nunca su nombre, un ser que para designarse tuviera que renunciar a la conciencia de sus ojos, de sus sueños o de sus alas" y a la cual, el nombre "que más podría convenirle es el de América Mestiza, que al menos procura definirla por su diversidad y por sus mixturas, no por la predominancia de alguno de sus elementos" (11). Y habría que entender

> por mestiza no sólo la mezcla de elementos étnicos y culturales ibé-

2 Ver capítulo *El desarrollo de los feminismos,* en este volumen.

> ricos e indígenas, sino la múltiple convergencia de elementos africanos, de las otras naciones de Europa y la creciente incorporación de tradiciones del resto del mundo. Nuestra América es menos una homogeneidad geográfica que una conjunción histórica y cultural, pero el destino común de sus habitantes terminó convirtiéndola en un mundo al que es preciso pensar y abarcar en conjunto (11).

Sin embargo, también la complejidad étnica y cultural, que hasta ahora ha sido una de nuestras mayores dificultades, destaca el colombiano, "se convertirá gradualmente en una de nuestras mayores virtudes. El mundo no avanza hacia las razas y las culturas puras sino hacia los mestizajes, pero éstos suponen grandes desencuentros, dificultades de identificación, rechazos y repulsiones" (254). De modo que lo que pareció problema insoluble, se transformó en potencialidad relevante, pues, "el ejemplo de la América Mestiza, que lleva cinco siglos aprendiendo esa difícil integración, será irrenunciable e invaluable para todos los pueblos" (254).

## 3. Política, Estado, violencia, terror, narcotráfico

También se han expresado a través del ensayo autorías del pensamiento político, especialmente, sobre cuestiones como la traición a los proyectos revolucionarios o de cambio: del nicaragüense Sergio Ramírez Mercado con *Adiós muchachos* (1999); sobre el Estado y su incoherencia con la realidad latinoamericana, en Alberto Montaner (2001); sobre su retroceso y el 'lavado de manos' frente a sus responsabilidades en *Dolerse. Textos desde un país herido*, de Cristina Rivera Garza (2011); sobre las desigualdades crecientes en obras como *La chusma* y *A tolice da inteligência brasileira* del sociólogo Jessé Souza (2015); sobre el machismo incrustado en el sistema político, en *La guerra contra las mujeres* (2016) de Rita Segato. Por cierto, las problemáticas se han venido entrelazando:

pensamiento político y autoritarismo, Estado y globalización, política, violencia y terror. Puede mencionarse en esta confluencia la figura de Olavo de Carvalho, quien ha tenido mayor repercusión por sus apariciones mediáticas que por el impacto de su obra en el ámbito del ensayismo.

No sé si el cubano-usamericano Carlos A. Montaner conoció o no la obra de Antonio Pedreira. Mayra Santos-Febres (2005) no se refiere a él, pero bien podría advertirse una línea de reflexión continuando al puertorriqueño cuando señala en su *Las raíces torcidas de América Latina*

> que el patente fracaso de América Latina en el terreno económico, su falta de estabilidad política y el pobre desempeño científico que exhibe, en gran medida son consecuencias de nuestra particular historia.Una historia que, desde sus inicios, fue percibida como ilegítima e injusta por todos sus actores principales:españoles, criollos, indios y negros, cada uno desde su particular repertorio de quejas y agravios, y todos con una parte de razón (2001: 7).

Se trata de una historia, argumenta Montaner, "que unió el machismo de los conquistadores al de los conquistados, perjudicando brutalmente con ello y hasta hoy a las mujeres"; una sociedad "hecha de estos retazos étnicos escasamente integrados, no consiguió segregar un Estado en el que los intereses y los valores de la inmensa mayoría se vieran reflejados"; una economía de costumbres "reñidas con la creación y la conservación de las riquezas" (7); una "mentalidad social refractaria al progreso que nunca pudimos superar del todo" (8). Y aquí enfatiza, "la cuestión de fondo radica en la inconformidad de una parte sustancial de los latinoamericanos con el Estado en el que se dan cita en calidad de Ciudadanos" (12).

Cristina Rivera Garza en *Dolerse. Textos desde un país herido*, de 2011, trae el sentimiento del horror, que "está más allá del miedo que con tanta frecuencia alerta contra el peligro o conmina

por lo mismo a trascenderlo". Quien sufre el horror, en cambio, "arrebatado de su agencia a través del estupor y la inmovilidad, engarrotados en un juego de las estatuas de marfil perpetuo, los horrorizados miran y, aún, mirando fijamente o precisamente por mirar fijamente, no pueden hacer nada [...] Por eso el horror es, sobre todo, un espectáculo —el espectáculo más extremo del poder" (13). Insiste Rivera Garza:

> "Lo que los mexicanos de inicios del siglo XXI hemos sido obligados a ver uno de los espectáculos más escalofriantes del horrorismo contemporáneo. Los cuerpos abiertos en canal, vueltos pedazos irreconocibles sobre las calles. Los cuerpos extraídos en estado de putrefacción de cientos y cientos de fosas. Los cuerpos arrojados desde camionetas de redilas sobre avenidas transitadas. Los cuerpos chamuscados en piras enormes. Los cuerpos sin manos o sin orejas o sin narices. Los cuerpos invisibles, incapaces ya de reclamar sus maletas en las estaciones de autobuses a donde sí llegan sus pertenencias. Los cuerpos perseguidos; los cuerpos ya sin aire; los cuerpos sin voz. Esto es el horror" (2011: 13).

Ahora bien, argumenta que, en el caso de México de fines del XX e inicios del XXI,

> "el horror va íntimamente ligado al retroceso del Estado en materia de bienestar y protección social y, consecuentemente, al surgimiento de un feroz grupo de empresarios del capitalismo global a los que se les denomina de manera genérica como el Narco. Se trata, pues, del horror de un Estado que, en pleno retroceso ante los intereses económicos de la globalización, no ha hecho más que repetir una y otra vez aquel famoso gesto de un traidor: lavarse las manos" (13).

Ello, pues,

> mientras los narcotraficantes consiguen a través de la violencia unilateral y espectacular de la tortura lo que las maquilas y otras cadenas de trasnacionales intentaron a lo largo del último tercio del siglo XX, esto es, reducir al cuerpo a su condición más básica como productor de plusvalía (121)

La población mexicana se ha visto forzada a ser simplemente testigo de los hechos, pues "muchos mexicanos "no hemos hecho más que lo que se hace frente al horror: abrir la boca y morder el aire" (15). "La muerte tiene permiso" plantea Rivera Garza, permiso de parte del Estado como de una sociedad civil que no se organiza para ponerle límites (121).

> Mi temor es que, sin un registro de los testimonios de esta guerra mal llamada contra el narcotráfico, sin un gran archivo que resguarde las voces de las víctimas de la guerra con la que el gobierno de México decidió unilateralmente iniciar el siglo, en algunos años no sólo habremos de olvidar las masacres y el dolor, sino también, acaso sobre todo, ese trabajo de generaciones enteras —ese trabajo amoroso y rutinario, dialógico y constante— que cuesta formar la comunidad que bien hacemos en llamar vecindario. Escribir es un estremecimiento también. Y es algo nuestro (139).

Otra mexicana, Sayak Valencia en *Capitalismo gore*, de 2010, reincide con otros énfasis en la cuestión de la muerte, la sangre, el narco. intentando mostrar lo que llama "el lado B de la globalización", que es "la realidad producida por el capitalismo gore, basada en la violencia, el (narco) tráfico y el necropoder, mostrando algunas de las distopías de la globalización y su imposición", aquello para lo cual, sostiene Valencia, existe una carencia evidente "de poder explicativo dentro del discurso del neoliberalismo para dichos fenómenos" (16-17). En este "orden mundial" del capitalismo gore

> se crean subjetividades endriagas, que buscan instalarse a sí mismas, a quienes las detentan, como sujetos válidos, con *posibilidades de pertenencia y ascensión social*. Sujetos que contradicen las lógicas de lo aceptable y lo normativo [...] Haciendo frente a su situación y contexto por medio del *necro empoderamiento* y las *necro prácticas* tránsfugas y distópicas (20).

De este modo, piensa Valencia, se ha producido un "estallido del Estado como formación política" transformándose de Estado Nación en "mercado nación", de modo que "El concepto de Estado-nación ha sido desestructurado y desbancado por el de Mercado-nación" (33). Se toma aquí de las observaciones de Carlos Monsivais sobre el macho en la identidad mexicana.

> Monsiváis nos dice que el término *macho* está altamente implicado en la construcción estatal de la identidad mexicana. Dicho término se expande en México después de las luchas revolucionarias como signo de identidad nacional [de modo que] el *macho* vino a ser una superlativación del concepto de hombre que más tarde se naturalizaría artificialmente como una *herencia social nacional* y que ya no se circunscribiría sólo a la clases subalternas, dado que el machismo cuenta entre sus características: la indiferencia ante el peligro, el menosprecio de las virtudes femeninas y la afirmación de la autoridad en cualquier nivel (39).

Montándose sobre dicho trazo identitario, la "glorificación de la cultura criminal se instaura como un nuevo nicho de mercado para la producción y el consumo, puesto que actúa instaurando modas" y, un ejemplo de esto, lo podemos observar en la cultura de masas donde se desplaza "el arquetipo del *rockstar* hacia la figura del mafioso, como *el nuevo y verdadero rockstar* del siglo XXI" (69).

En *El monstruo como máquina de guerra*, de 2017, la uruguaya Mabel Moraña aborda el tema de la monstruosidad como opción para

leer la política de América Latina Caribe y mucho más que eso. Nos dice que su propósito ha sido "explorar el sentido de lo monstruoso en áreas periféricas, históricamente marcadas por la mirada exterior –luego interiorizada– que las construyó como lugar de exceso, anomalía y demonización". Zonas que fueron y siguen siendo "monstrificadas como espacios residuales" (13). Para Moraña, "estudiar al monstruo" consistió en introducirse en diversos ámbitos de la realidad de la región tratando a la vez de articular sus vínculos "la soberanía, el Estado, la ciudadanía, la nación, la modernidad, las emociones, la filosofía, el mercado, el género, el sujeto popular, la espectacularización de lo cotidiano y la muerte" (15). Por lo demás, "pensar el monstruo tiene un efecto liberador" (21).

Va intentando leer fragmentos de la historia y la cultura de la región asumiendo temas como el indígena, el afrodescendiente, ello porque "desde la perspectiva europea, la imagen del indígena, elaborada como monstruosa en el contexto del colonialismo, provee una versión simplificada y estereotípica de formas *otras* de ser-en-el-mundo" (66). Ello inaugura una trayectoria de monstrificación de la región, procedente tanto desde el exterior como producida en el interior. Así:

> el siglo XIX está poblado de fantasmas y monstruos a través de los cuales se expresan las fantasías distópicas. A través de lo monstruoso se canaliza simbólicamente la ansiedad que acompaña la ideología del progreso [...] Lo monstruoso constituye un discurso que apunta directamente a las tensiones y exclusiones del 'orden' social propiciado por la modernidad, en la que se prolongan y legalizan formas de dominación y de exclusión social iniciadas con el colonialismo (81).

Algo análogo y más radical es lo que ocurre con la lectura de lo afrodescendiente en el Caribe, especialmente en Haití y ello se expresa a través de la "zombificación" como expresión de la monstri-

ficación. De este modo, plantea que "la relación entre el concepto mismo de zombificación y su circulación periférica es importante tomar en consideración el proceso de construcción de significados que rodea a esta figura específica del repertorio teratológico" (354). De este modo argumenta Moraña "el tema zombi funciona como la gran metáfora de la subalternización discursiva e ideológica de la periferia, sometida a la manipulación representacional y estética de saberes 'centrales' (358). La imagen de la muerte en vida y de la errancia –teorizada por Edouard Glissant– como forma de habitar y recorrer un espacio indeterminado, ajeno e inapropiable, transmiten la noción de desintegración social, enajenación y fragmentación de la socialidad" (358).

En 2014, el colombiano Santiago Gamboa publicó *La guerra y la paz*, una de cuyas tesis vertebradoras consiste en que: "a lo largo de los siglos, la guerra fue siempre un instrumento fundamental para el asentamiento y la individuación de las culturas y, como observó Marx, con frecuencia sirvió de "partera de la historia" [...]. También fue importante para el progreso tecnológico y científico, [...] Pero no todas las guerras son iguales" (13-14). Para Gamboa, en 2014, el conflicto en Colombia era una guerra "obsoleta y completamente inútil", sea porque perdió su objetivo o porque ninguno de los bandos está en capacidad de ganarla, sino sólo de mantenerla y, "precisamente por eso, es tan importante llevar a término, contra viento y marea, el impulso de la paz" (14).

Guerra e identidad colombiana son temas entreverados y "en un país en el que la violencia política inhibió o enfrió cualquier posible modalidad de nacionalismo que permitiera a la gente sentirse orgullosa de su pertenencia nacional, ¿qué otra cosa quedaba para forjar una identidad, aparte de estos simbolismos vacíos y perniciosos?" (201). De hecho,

> ser colombiano es formar parte de dos largas historias, una que se empezó a escribir hace doscientos años y que aún no termina, la de

> la república, y otra más antigua que se pierde en las noches prehispánicas, que es la del territorio y sus ancestros [...] estas dos narraciones contienen a su vez la historia del mundo, pues si alguna identidad tenemos es la de no ser puros y provenir de un reflejo múltiple" (202). "Las rutas de llegada a nuestro país provienen de todas las esquinas del globo, por fortuna [...] y esa es nuestra gran riqueza y probablemente nuestra futura identidad, cuando todos los pueblos del mundo acaben de mezclarse entre sí (203).

Para Gamboa, la gran tarea además de terminar la guerra ha sido, correlativamente, recuperar con la paz, la dignidad perdida. Y se pregunta ¿Es esa la dignidad que pretenden en Colombia? Y la respuesta es muy clara: "La paz está más allá de las pequeñas dignidades individuales. [...] Porque la paz es la suprema dignidad. Ejercer la 'libertad en medio de la tranquilidad' tiene tanto valor que cualquier consideración política contraria se vuelve necia" (209).

La construcción de la paz tendrá que vivirse como una segunda independencia, "pues el país ya no estará dividido entre la realidad y el deseo" (219-220). La dignidad se recuperará también a través del proceso de lo que llama "alzar nuestra bonita alfombra vegetal" para que "esos millares de huesos que están ahí vayan diciendo quiénes son, quiénes fueron. Qué pasó y cuándo y por qué" (220).

En *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite* (La estupidez brasileña: o como el país se deja manipular por la elite) Jessé de Souza, en 2015, pretende hacer un estudio de esa estupidez y esa manipulación a través del ensayo brasileño. De Souza se asume, en buena medida, como heredero de Florestan Fernandes quien para él "es el primer pensador brasileños que avanza en la cuestión de reflexionar sobre la 'reproducción simbólica' del capitalismo periférico" (99. Traducción propia).

Plantea Souza que la interpretación culturalista brasileña fue creada e inmediatamente se transformó en hegemónica en la década de 1930 con la publicación de *Casa grande y senzala* de Gilber-

to Freyre, una auto interpretación realizada por los propios pensadores periféricos (17), aunque fue Sergio Buarque de Holanda quien "sistematizó todo el stock de ideas y representaciones que daría sustancia y poder de convencimiento al culturalismo liberal y conservador en Brasil". Cupo igualmente a Buarque de Holanda "lanzar las bases 'filosófícas' y políticas del liberalismo conservador que se haría dominante y la forma 'naturalizada' de concebir al Brasil contemporáneo" (39. Traducción propia). Esta imagen del Brasil contemporáneo, sostiene Souza, se afirman en cinco bases:

> 1. A idealização dos Estados Unidos como uma espécie de "paraíso na terra", com justiça social e igualdade de oportunidades [...] servindo de contraponto crítico da situação brasileira; 2. O homem cordial brasileiro como um ser genérico de todas as classes, emotivo, prisioneiro das paixões do corpo e, portanto, moralmente inferior, indigno de confiança e tendencialmente corrupto; 3. O amálgama institucional do "homem cordial" na noção de "patrimonialismo" apenas estatal, que servirá mais tarde para a contraposição entre mercado virtuoso e estado demonizado; 4. A criação de um caminho alternativo universalizável para toda a nação: um antiestatismo sob a condução dos interesses de mercado do estado de São Paulo; 5. A construção de uma ideologia antipopular, concebida como uma crítica ao populismo, que equivale a um "racismo de classe (39).

Esta construcción es continuada por Raimundo Faoro en *Los dueños del poder*, cuya tarea consiste en demostrar el "carácter patrimonialista" del Estado y, por tanto, de toda la sociedad brasileña. Faoro explica esto por la "herencia ibérica" que "tiene profundas raíces en nuestra sociedad" (42. Traducción propia). Por su parte, Roberto DaMatta nos ofrece "la 'modernización posible' del culturalismo conservador brasileño" (59 Traducción propia).

En resumen, plantea Jessé Souza, esta interpretación del liberalismo culturalista brasileño, que se ha hecho "hegemónico en la esfera pública", es una de las "interpretaciones liberales más mezquinas, reductoras y superficiales que existen" y que si fuéramos completamente sinceros "tendríamos que decir que esa interpretación no es, en la actualidad, que pura "violencia simbólica", [y por] violencia simbólica se entiende aquí "el ocultamiento sistémico de todos los conflictos sociales funtamentales que atraviesan una sociedad tan desigual (82. Traducción propia).

En 2016, Rita Laura Segato publicó *La guerra contra las mujeres*, un compendio de trabajos anteriores, que introduce con un híbrido de ensayo y manifiesto, donde destaca su perplejidad: "Es en franco estado de asombro que redacto la presentación para el volumen". El asombro se debe a que "las maniobras recientes del poder en las Américas, con su retorno conservador al discurso moral como puntal de sus políticas antidemocráticas" (2016: 15). Ello, instalando "la demonización de la 'ideología de género' como punta de lanza de su discurso" (16).

La violencia patriarcal se revela como "síntoma"

> al expandirse sin freno a pesar de las grandes victorias obtenidas en el campo de la letra, porque en ella se expresa de manera perfecta, con grafía impecable y claramente legible el arbitrio creciente de un mundo marcado por la 'dueñidad', una nueva forma de señorío resultante de la aceleración de la concentración y de la expansión de una esfera de control de la vida que describo sin dudarlo como *paraestatal* (17).

Es decir, permanece aquí la cuestión básica "el patriarcado, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad [...] radicalmente agravada y transmutada en un orden de alta letalidad por el proceso de conquista y colonización" (18).

Una dimensión muy destacable de su propuesta es una política "en clave femenina", que no se ha discutido, hasta donde conozco, en la politología latinoamericana, ni por las derechas ni por quienes reivindican una política en clave progresista, quizás demasiado marcados unos y otros en su imaginario por personajes que simbolizan la masculinidad: sean Castros, Mussolinis, Chávez o Bolsonaros. Así, propone que

> a partir de la mutación histórica de la estructura de género [...], el sujeto masculino se torna modelo de lo humano y sujeto de enunciación paradigmático de la esfera pública, [en tanto que] el espacio de las mujeres, todo lo relacionado con la escena doméstica, se vacía de su politicidad (20).

En consecuencia, para Rita Segato "el Estado muestra su ADN masculino" (20). Teniendo en cuenta un elemento tan decisivo, apunta a "buscar inspiración en la experiencia comunitaria" precisamente para "no repetir el reiterado error estratégico de pensar la historia como un proyecto a ser ejecutado por el Estado" completamente marcado, desde el origen, por el patriarcado. De este modo, se presenta como "la alternativa a todos los experimentos que han venido fracasando a lo largo de la historia" y esta alternativa se afirma en la necesidad de "retejer comunidad a partir de los fragmentos existentes [del] prestigio y autonomía del espacio doméstico en la transición a la modernidad" (27).

## 4. Evaluaciones y futuros: educación, ciencia, tecnología y buen sentido

Una coyuntura que favoreció las evaluaciones fue la conmemoración delos 200 años de las independencias nacionales. Ello permitió evaluar la región en sus contrastes con otras y a cada Estado-nación

con otros de la región y del mundo. No me parece, sin embargo, que haya sido un tema de los más importantes en los inicios del siglo XXI, aunque de manera velada o explícita fue considerado (Devés, 2007).

El asunto de la evaluación de las trayectorias ha sido una constante en el pensamiento latinoamericano. Desde las primeras décadas del siglo XIX, Bolívar hizo una descarnada evaluación de los procesos independentistas afirmando, como su primer protagonista, que él había "arado en el mar". Poco después, Sarmiento escribió lo que hasta ahora es un clásico del pensamiento en la región, destacando el triunfo de la barbarie sobre la civilización. Este gusto por las evaluaciones y, sobre todo, las evaluaciones descarnadas -que son las más motivadoras, las que se toman en serio, pues las lisonjeras se asumen casi siempre como ingenuidad triunfalista- continúan a lo largo del XX: Alfonso Reyes: "Llegados tarde al banquete de la civilización" y Mario Vargas Llosa: "¿Cuándo se jodió el Perú?", hasta las primeras décadas del XXI. No menos antigua es la propuesta acerca de la necesidad de mejoras en la educación que sean capaces de sacarnos desde la fosa que vamos cavando con nuestros errores. Marcos Aguinis, Andrés Oppenheimer, Carlos Granés y otras figuras van aportando argumentaciones disímiles para enfrentar los fracasos.

Marcos Aguinis inició el siglo con la más encarnizada interrogante acerca de lo que viene aquejando a la Argentina desde los 1970s y hasta el período que estudiamos, al menos: por qué estamos como estamos, por qué hemos caído tanto y cómo fue esto posible. En 2001 publicó *El atroz encanto de ser argentinos*, donde recapitula una cantidad de referencias de personas que visitaron la Argentina desde comienzos del siglo XIX, partiendo con Charles Darwin y, sobre todo, desde las fiestas del centenario en 1910. Así, va repasando referencias que en pocas palabras caracterizaron tanto al país como a su gente. De modo algo 'masoquista', va recorriendo un vía crucis de descalificaciones, sobre base de lo cual intenta explicar lo inexplicable de la paradoja que tanto le angustia.

Aguinis se pregunta provocadoramente "¿Cómo puede ser atroz un encanto? ¿Cómo pueden asociarse elementos tan contradictorios? Pues en algo así –contradictoria, masoquista y atormentada– se ha convertido la condición argentina. Nos emociona ser argentinos y también sufrimos por ello. Nos gusta, pero ¡qué difícil es!" (2001: 6). E insiste:

> ¿Cómo se llegó a esto? ¿Cómo pudo convertirse en terrible un país henchido de riquezas, alejado de los grandes conflictos mundiales, donde casi no hay terremotos ni ciclones? ¿Por qué es terrible un país donde su población carece de conflictos raciales estructurales, no supo de hambrunas ni de guerras devastadoras? (2001: 7).

A pesar de todo, declara, queremos a la Argentina y barruntamos,

> que hará falta restablecer la mentalidad prometeica que existió apenas un siglo atrás: la de hombres y mujeres dispuestos a torcer la voluntad de los dioses, si era necesario, para arrancarles la escamoteada felicidad. Argentina era un país donde criollos e inmigrantes produjeron milagros (2001: 12-13).

Pocos años después, Andrés Oppenheimer vuelve sobre el tema en *Basta de historias.* Advierte que algo está pasando para que no seamos capaces en Argentina y América Latina como conjunto para alcanzar las metas que nos hemos marcado y las fechas del Bicentenario son particularmente proclives para reflexionar sobre esto. Ve, por así decir, 'la punta del iceberg' en una desmedida preocupación por el pasado: "En todo el continente, desde Argentina hasta México, hay una verdadera pasión por redescubrir la historia. La obsesión con el pasado" (2020: 1). Vale la pena, escribe, hacernos algunas preguntas políticamente incorrectas, pero necesarias: "¿Es saludable esta obsesión con la historia que nos caracteriza a los latinoamericanos? ¿Nos ayuda a prepararnos para

el futuro?" (2020: 2). La respuesta de cajón es que "nos distrae de la tarea cada vez más urgente de prepararnos para competir mejor en la economía del conocimiento del siglo XXI", dificultando la percepción de los verdaderos problemas: "los países latinoamericanos están demasiado inmersos en una revisión constante de su historia, que los distrae de lo que debería ser su principal prioridad: mejorar sus sistemas educativos" (2020: 2). Ello se ve claramente en el caso de las "grandes universidades latinoamericanas" respecto de las cuales sostiene que se encuentran "blindadas contra la rendición de cuentas a sus respectivas sociedades" y que debido a la "autonomía institucional de la que gozan, muchas veces parecen estar a salvo de cualquier crítica, por más fundamentada que sea. Son las vacas sagradas de América Latina (4).

Lo anterior le parece paradójico. Piensa que la educación es la clave para enfrentar el futuro en mejores condiciones, planteando la necesidad de "hacer de la educación una tarea de todos". Esta es muy pertinente dado que "la mejora de la calidad educativa difícilmente saldrá de los gobiernos, pues los políticos siempre van a preferir construir obras públicas, que pueden estar a la vista de todos antes de las próximas elecciones, a invertir en mejoras educativas, que no producen resultados visibles sino hasta dentro de cinco, 10 ó 20 años" (2020: 204). Oppenheimer propone la necesidad de gestionar "coaliciones de organizaciones no gubernamentales, grandes empresas, medios de prensa, artistas, deportistas y otras figuras mediáticas" que contribuyan a fijar "metas concretas de rendimiento académico y exijan su cumplimiento", para apoyar a los gobiernos en esta crucial tarea deberían, y con el fin de facilitar dicha tarea, agregar la necesaria invención de un "PIB educativo" pues, "cada vez más economistas están llegando a la conclusión de que el crecimiento económico por sí solo nunca va a erradicar la pobreza, a menos que vaya acompañado de una mejora en la calidad educativa", ya que "en el siglo XXI la educación es el gran programa de lucha contra la pobreza" (2020: 204).

Más recientemente, en 2022, el colombiano Carlos Granés en *El delirio americano*, reincide sobre estas temáticas. Al delirio opone el realismo, el buen sentido y la antropofagia cultural, que todo lo deglute y todo lo hace suyo. América Latina Caribe no debería continuar viviendo en o del delirio. Negar el delirio, renunciar a este, permitiría la entrada real, que no logramos hacer, al presente siglo, asumiendo "lo real y lo que hay es imperfección, complejidad, diferencia, antagonismo, increíble diversidad; tampoco hay otra opción que convivir con lo que nos ofende, nos asusta y nos incomoda. En esa actitud tolerante palpita una esperanza" (2022: 517). Para Granés, entender esto, que se manifestó fuerte, en 2016, cuando nada ocurrió con la muerte de Fidel Castro, es algo que nos permitiría más fácilmente dejar el siglo XX atrás. En una entrevista ofrecida en 2025, al final del período del que se ocupa este trabajo, insiste en la necesidad de renunciar al delirio refundacional que denomina un permanente "creerse jóvenes", porque "nuestro delirio nos afecta hacia el interior de cada país, tiene que ver con formas de gobierno poco eficaces, con cierto mesianismo condenado al fracaso. Es un delirio que supone unas enormes expectativas inviables, cuyo resultado es la frustración", porque advierte que "hay un cierto goce del desorden como experiencia vital", cosa que se acompaña del "drama político que es la permanente desorganización del país, la imposibilidad de sostener planes a largo plazo, la tentación permanente de estar refundando países, de volver a empezar de cero" (2025).

## Reflexiones finales

La pregunta guía de este capítulo ha sido: ¿Qué plantea el ensayismo de ideas durante el primer cuarto del siglo XXI?

Para responder, nada mejor que una provocación a partir de Nelly Richard y su *Feminismo, género y diferencia(s).* Ya nos alertaba,

y lo había hecho antes en los 1990s, acerca de posibles confusiones. Los trabajos que agrupó en el volumen de 2008 cuestionan ya imágenes que parecieran, vistas desde ahora, como prehistóricas: macondismo y virginidad. La renuncia a tales tópicos marcaría un hito de separación entre los siglos XX y XXI, y ya destacaron esto Alberto Fuguet y Sergio Gómez (1996).

En los primeros veinticinco años de este siglo, el ensayismo no ha gozado de la consideración que tuvo en otras épocas. Así, el tradicional ensayo latinoamericano, casi identificado con nuestro pensamiento más propio y original, viene perdiendo protagonismo desde 1950 aproximadamente. Aunque pueda siempre discutirse qué se considera o no como parte del ensayo.

El ensayismo ha mostrado novedades y continuidades a nivel de las ideas, y no podía ser de otro modo. Entre las continuidades pueden advertirse aspectos como la tensión entre las propuestas centralitarias, que aspiran a ser como el centro, versus las posiciones identitarias que reiteran la necesidad de ser nosotros mismos. Otra forma de continuidad consiste en la retomada de asuntos ya tratados durante el XX, lo que no significa que no se acompañen con algunas innovaciones. Por ejemplo, el tema del mestizaje, la violencia y especialmente la que ejerce el Estado, como agente directo o como cómplice. Entre las innovaciones, quizás lo más importante es la importancia de las ensayistas mujeres, quienes, por lo demás, escriben los trabajos más fuertes o descarnados, comprometidas con su obra de un modo que parecieran no poseer los varones, salvo alguna excepción. Las mujeres han traído como tema relevante el género que, en las épocas anteriores fue marginal. Rita Segato, Cristina Rivera Garza y Sayak Valencia lo representan. Entre otras novedades, se encuentra la progresiva desaparición de temas como desarrollo, modernidad y globalización, tan importantes a fines del siglo XX (Devés, 2004).

Se ha preguntado al comienzo acerca del sentido que las propias autorías dan a sus trabajos. Una opción es poner en el tapete, des-

enmascarar, denunciar: Marcos Aguinis, Cristina Rivera Garza, Rita Segato, Jessé de Souza; otra consiste en escudriñar y revelar: Mabel Moraña, Vargas Llosa y Montaner; otra todavía es incentivar: Gamboa, Vich; otra más consiste en exhibir el desencuentro: Mayra Santos-Febres, Oppenheimer, Granés; caracterizar la región o alguno de sus países: Beatriz Sarlo, DaMatta, Ospina.

Sobre el pensamiento expresado en el ensayo es necesario realizar algunos ajustes. Por cierto, no se trata de un ensayo sesudo, salvo excepciones como en el caso de Rita Segato y algo Jessé de Souza. El compromiso con una tendencia eidética se advierte en varios casos: con el feminismo, en Rita Segato, Sayak Valencia, Mayra Santos y Nelly Richard; con el "pensamiento crítico", en de Souza; con el liberalismo conservador, no muy explícitamente en DaMatta y Vargas Llosa; la crítica al desarrollismo y la defensa del "calividismo", aparece en Víctor Vich. Curiosamente, pues ha sido una sorpresa, el ambientalismo[3] no motiva al ensayismo. Pareciera no producir sentimientos fuertes entre las figuras más renombradas, a diferencia de las ciencias sociales, la economía y las humanidades, donde el interés es notoriamente mayor.

Una cuestión muy propia del ensayo del XXI es que el futuro es imaginado más como amenaza que como promesa. O, si se prefiere: la mejor promesa, y sería ya suficiente, consiste en sortear algunas amenazas. Una escritura de pocas ilusiones, puesto que América Latina Caribe ha mostrado la reiteración de sus dificultades, limitaciones o fracasos en diversos planos: Aguinis, Vich, Oppenheimer y Granés, en un mundo donde perdemos relevancia, poder, bienestar, capacidad de gestión, horizontes u otras maneras de conceptualizar un futuro promisorio.

El sentimiento de incomodidad, de desagrado, de injusticia, de absurdo, no aqueja por primera vez al ensayo latinoamericano.

3 Ver capítulo *Pensamiento latinoamericano sobre cuestiones ambientales y calidad de vida. Buscando alternativas*, en este volumen.

Diré que conviven juntos desde sus inicios, a comienzos del 19. Lo actual es que las causas atribuidas (porque las reales son probablemente las mismas) a la incomodidad y sus sentimientos emparentados son nuevas y me quedo con una para concluir, la que expresa particularmente Vargas Llosa -esta gran figura que acaba de morírsenos: una masa que se aleja de la intelectualidad o es alejada por quienes venden facilismos, ramplonerías y espectáculos. Sarmiento se quejaba de Rosas, más o menos del mismo modo, casi dos siglos atrás, y hace poco menos de un siglo, la influencia de Frankfurt nos cansó despotricando contra las masas alienadas por una cultura banalizada y mercantilizada. Las "anti-intelectualidades" heterodoxas[4], hoy en día, constituyen la contemporánea pesadilla para el elitismo.

## Referencias bibliográficas

Aguinis, M. (2001). *El atroz encanto de ser argentinos*. Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta.

DaMatta, R. (2004). O que é o Brasil? Río de Janeiro: Edit. Rocco.

Devés, E. (2007). *Cartas a la intelectualidad latinoamericana*. Santiago de Chile: Graffiti.

Devés, E. (2004). *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo III. *Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90*. Buenos Aires-Santiago de Chile: Biblos – DIBAM.

Fuguet, A. y Gómez, S. (1996). *Mc Ondo*. Barcelona: Mondadori.

Gamboa, S. (2014). *La guerra y la paz*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial S. A. S.

Granés, C. (2022). *El delirio americano*. Madrid: Taurus.

4 Ver capítulo *Las cotidianías: la argumentación auto terapéutica y su lento proceso de latinoamericanización*, en este volumen.

Granés, C. (2025). Entrevista al ensayista y escritor colombiano Carlos Granés, por María José Naudon. *Revista de Artes Liberales*. https://revistaral.cl/entrevista-a-carlos-granes/

Meruane, L. (2021). *Zona ciega*. Santiago de Chile: Random House.

Montaner, C. A. (2001). *Las raíces torcidas de América Latina*. Barcelona: Plaza & Janés.

Moraña, M. (2017). *El monstruo como máquina de guerra.* Madrid: Iberoamericana – Vervuert.

Oppenheimer, A. (2020). ¡Basta de historias!: La obsesión latinoamericana con el pasado y las doce claves del futuro. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial.

Ospina, W. (2013). *América mestiza*. Bogotá: Mondadori.

Ramírez Mercado, S. (1999). *Adiós muchachos: una memoria de la revolución sandinista*. México: Aguilar.

Richard, N. (2008). *Feminismo, género y diferencia(s).* Santiago de Chile: Palinodia.

Rivera-Garza, C. (2011). *Dolerse. Textos desde un país herido*. Oaxaca-México: Sur.

Santos-Febres, M. (2005). *Sobre piel y papel*. San Juan: Ediciones Callejón.

Sarlo, B.(2009). *La ciudad vista: mercancías y cultura urbana*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Souza, J. de (2015). *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. España: Editorial Melusina.

Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. México: Lectulandia Editorial Alfaguara.

Vich, V. (2021). *Políticas culturales y ciudadanía: estrategias simbólicas para tomar las calles*.1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

# Capítulo IX
# El desarrollo de los feminismos

*Sandra Iturrieta Olivares, Catalina Fernández Castro*

## Introducción

Prolífera ha sido la producción escrita feminista en América Latina y el Caribe en lo que va del siglo XXI,[1] heredera de la producción académica y activista de pensadoras del siglo XX que, desarrollando una diversidad de perspectivas analíticas, declarativas y denunciadoras, convergen en un horizonte común: la valorización de las mujeres como seres humanos integrales y libres de violencias materiales y simbólicas. El presente capítulo se suma a tal horizonte común, y, por tanto, tiene como finalidad ofrecer una actualización sobre las diversidades de los pensamientos feministas de la región en el primer cuarto del siglo XXI, sus principales tendencias, las más destacadas exponentes, las influencias teóricas que les han inspirado, las problemáticas abordadas y sus propuestas centrales.

Para el logro de tal cometido se ha desarrollado un metaanálisis de capítulos de libros, artículos en revistas académicas y algunas publicaciones breves en blogs de reconocidas feministas activis-

1 Ver capítulos *Pensamento 'progressista' em duas épocas* y *Pensamiento sobre asuntos internacionales y mundiales*, en este volumen.

tas del continente. Se ha considerado lo publicado entre los años 2000 y 2025 por pensadoras provenientes desde Argentina, Brasil, Chile, Bolivia, Colombia, Cuba, Guatemala, Nicaragua, México y Perú, quienes a lo largo del desarrollo de sus trabajos han dado forma y contenidos al feminismo comunitario o ecofeminismo, al feminismo decolonial, al indígena, afrodescendiente, popular y sindical. Cabe mencionar que en este texto no se desarrolla el feminismo LGBT+, dado que, en términos generales, no responde a conceptualizaciones específicas de América Latina, sino más bien se sustenta en raigambres universales.

Considerando en un primer grupo a pensadoras consolidadas, en el sentido de que son ampliamente citadas y reconocidas en el medio latinoamericano, y en segundo lugar un segundo grupo que cita las argumen¬taciones de las primeras, seguidamente el capítulo se centra en la descripción de los resultados del desarrollo de un metaanálisis, que corresponde al abordaje de varios escritos reflexivos identificados, criticados y resumidos, con la finalidad de ofrecer una comprensión más amplia de nuestro objeto de estudio. En el caso que nos ocupa, tal objeto concierne al pensamiento feminista en América Latina en el siglo XXI y sus principales tendencias; las principales conceptualizaciones del feminismo en América Latina y el Caribe y problemáticas abordadas; las dimensiones en las que se aplica el concepto de feminismos; sus propuestas hacia el futuro; las tensiones conceptuales con otras miradas teóricas a las que el feminismo desarrollado por estas pensadoras se opone; y las posibles nuevas propuestas conceptuales que desde sus escritos emanan.

## Un breve viaje por América Latina y algunas de sus pensadoras feministas

Julieta Paredes desde Bolivia, en *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2017), en el plano del feminismo comunitario, desta-

ca la comunidad como principio central de la inclusión, valorando la vida y la diversidad. Desmitifica los roles de género, la noción chacha-warmi (hombre-mujer) para sostener la complementariedad de ellos más que su oposición para una participación integral. Afirma que "Las mujeres somos más de la mitad de la población boliviana y no somos ni una minoría, ni un tema a tratar, ni un sector, ni un problema; las mujeres somos la mitad de todo" (2017: 124). De esta manera promueve un entendimiento recíproco donde la justicia y la equidad sea entre todos los miembros para la construcción de comunidad.

Lorena Cabnal, de Guatemala, en *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala* (2010) analiza la construcción de dualidad y complementariedad basada en la sexualidad humana heteronormativa. Desde un feminismo indígena comunitario, recupera el pensamiento patriarcal ancestral de los pueblos originarios del sur de Abya Yala donde, su conjugación con el patriarcado occidental, agudizan la dominación y explotación de los cuerpos de las mujeres y de la naturaleza. Sus principales propuestas desde el feminismo comunitario invitan a la equidad cosmogónica en toda la integralidad de la vida. Cabnal propone:

> (…) que en la medida que nos oigamos, nos reconozcamos en la diferencia y repensemos como construir diálogos pensantes, sintientes, y respetuosos, podremos seguir juntando hilos desde donde estemos, toda vez que intencionalicemos nuestras acciones de manera coherente contra los patriarcados y contra las hegemonías que nos circundan en nuestro propio cuerpo, en la cama, la comunidad, la calle, la ciudad y en el mundo ( 8).

En otros términos, la dimensión comunitaria es central en los escritos de feministas indígenas comunitarias, tales como Lorena Cabnal (2010) y Julieta Paredes (2017), quienes abordan cómo las

luchas de las mujeres están intrínsecamente ligadas a la defensa de los territorios, la tierra y los recursos naturales. Estas autoras analizan cómo las mujeres indígenas y campesinas resisten las múltiples opresiones de género, clase y colonialismo, creando formas de organización comunitaria y colectiva que desafían tanto el patriarcado como el capitalismo extractivista.

Desde el contexto argentino, María Lugones, en su libro póstumo *Hacia un feminismo decolonial: Una antología* (2024), desarrolla una crítica radical a las estructuras de opresión generadas por la modernidad-colonialidad, introduciendo el concepto de "colonialidad del género" para explicar cómo el patriarcado europeo impuso un sistema dualista, jerárquico y racializado del género como parte de su proyecto de dominación. Este orden colonial reconfiguró las relaciones de género, deshumanizando a las mujeres indígenas y negras al asignarles roles de servidumbre sexual y laboral, mientras que simultáneamente racializaba y subordinaba los cuerpos. Lugones señala que esta lógica categorial dicotómica y jerárquica, inherente al colonialismo, persiste en las estructuras contemporáneas de poder, intersectando con raza, clase y sexualidad. En el párrafo siguiente se muestran las posibilidades que ofrece una mirada de género decolonial:

> Dentro de mi pensamiento es clave la recuperación del yo comunal, entendido y recreado desde su permeabilidad (en vez de enclaustrarse en círculos estrechos de vida y de significado). Cuando pensamos y recreamos con una memoria amplia las relaciones sociales, ecológicas y espirituales en hábitats particulares, llegamos a tomarlas como relaciones concretas, encarnadas, y a pensar los cuerpos según son vividos en esas realidades (2).

La autora propone un feminismo decolonial que rechace las soluciones homogeneizantes del feminismo eurocéntrico y construya coaliciones desde la diferencia colonial, promoviendo una

intersubjetividad encarnada e historizada. Este enfoque busca imaginar formas de vida alternativas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el reconocimiento de saberes situados, desafiando la lógica capitalista y colonial para transformar las relaciones humanas y crear un mundo libre de dominación.

Por su parte, Marcela Lagarde desde México, en *Los cautiverios de las mujeres* (2005 [1990]), cercaba al feminismo decolonial, analiza cómo los roles tradicionales impuestos a las mujeres (madresposas, monjas, putas, presas y locas) perpetúan su subordinación dentro de estructuras patriarcales. Estos "cautiverios" son formas simbólicas y culturales de opresión que invisibilizan a las mujeres y limitan su autonomía, reforzadas por instituciones como la familia, la religión y el Estado. Considera también que:

> La liberación de las mujeres de sus cautiverios no ha pasado por los mismos procesos para cada una, ni siquiera ha significado lo mismo para todas: todas la sufren, unas fallan en el intento y algunas tienen también la posibilidad de disfrutarla y de intervenir en ella con su voluntad (830).

Lagarde destaca la importancia de la autonomía y el feminismo como herramientas clave para identificar y resistir estas opresiones, promoviendo el empoderamiento individual y colectivo. Además, aborda cómo factores como la clase, la etnia y la cultura agravan estas desigualdades, ofreciendo claves para que las mujeres rompan con estas ataduras y construyan una vida más libre y equitativa.

Desde Perú, Gabriela Wiener, en *Llamada perdida* (2014), reflexiona sobre su vida, abordando temas como la maternidad desmitificada, al cuestionar las idealizaciones del rol materno y las tensiones entre la autonomía personal y las exigencias sociales; las relaciones y la sexualidad, explorando el poliamor, la infidelidad y las dinámicas de pareja desde una visión que desafía las normas

tradicionales; la identidad y la migración, al narrar su experiencia como mujer migrante y las transformaciones que esto implica en las dinámicas familiares y personales; y, finalmente, la conexión entre lo personal y lo político, mostrando cómo sus vivencias íntimas son reflejo de las estructuras sociales patriarcales que busca cuestionar. Por ejemplo, cuando menciona:

> (…) es cuestión de gustos o de puntos de vista, o la belleza es subjetiva o depende de la época o de lo que entienda la cultura occidental. Nadie quiere ser simpático. Ninguna mujer quiere ser solo agradable. Hay pocas cosas tan en desuso como la belleza interior (10).

Wiener combina humor, crítica y vulnerabilidad para ofrecer una narrativa que invita a repensar las normas y expectativas impuestas sobre las mujeres.

La brasileña Sueli Carneiro (2019), desde una óptica afrofeminista[2], explora las múltiples dimensiones de la opresión que enfrentan las mujeres negras en ese país, describiendo cómo el racismo y el sexismo se entrelazan para generar una "asfixia social" que limita sus oportunidades y derechos. Resalta el poder simbólico y empoderador de las religiones de matriz africana, especialmente en el culto a los orixás, como una fuente de resistencia contra la subalternidad impuesta. Analiza críticamente la representación estereotipada y marginal de las personas negras en los medios de comunicación, que perpetúa prejuicios raciales, y denuncia la violencia simbólica ejercida por el estándar estético blanco como norma hegemónica que afecta la autoestima de las mujeres no blancas. En palabras de la autora:

2 Ver capítulo *El ensayo de ideas: peculiaridades e innovaciones*, en este volumen.

> Escrever me permitiu organizar e qualificar a reflexão que, na fala, se manifestava desconexa e irritadiça pela insegurança da oratória. Cada um dos meus escritos reflete um momento dessa luta, além da permanente disputa pela verdade histórica que se esconde atrás das narrativas construídas pelos opressores (Carneiro, 2019: 9).

Carneiro también defiende las acciones afirmativas como mecanismos necesarios para combatir las desigualdades estructurales y destaca la importancia de reconocer las identidades culturales diferenciadas como una vía hacia un multiculturalismo democrático que abarque y respete la diversidad étnica y cultural de Brasil.

Desde el contexto dominicano, aunque con gran parte de su producción en Colombia, Ochy Curiel, en *La Nación Heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (2013), inscripta también en una lectura afrofeminista, expone cómo la heterosexualidad funciona como un régimen político y cultural que estructura las relaciones sociales, consolidando sistemas de poder como el patriarcado, el racismo y el capitalismo. A través de un análisis detallado, revela cómo el derecho actúa como un instrumento de legitimación de este régimen, determinando quiénes tienen acceso pleno a derechos y marginando a quienes no se ajustan a la normatividad heterosexual, como se evidencia en la Constitución colombiana de 1991. Curiel aporta "a la construcción de lo que he denominado la antropología de la dominación, que consiste en develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como "otros" y "otras" desde lugares de poder y dominación" (29). Muestra cómo la idea de la nación moderna se construye sobre la base de este régimen, donde conceptos como ciudadanía, familia y reproducción refuerzan exclusiones hacia cuerpos y sexualidades no normativas. Asimismo, Curiel integra una perspectiva interseccional al analizar cómo género, raza y clase interactúan en este

sistema, afectando de manera diferenciada a mujeres, personas racializadas y comunidades LGBTQ+. Frente a estas estructuras, propone una crítica feminista decolonial que cuestione las bases históricas y epistemológicas del poder heterosexual, señalando la necesidad de construir alternativas que desafíen no solo el patriarcado, sino también las lógicas coloniales y capitalistas que lo sostienen.

Berta Cáceres, activista hondureña, por último, representa los lineamientos del feminismo popular y sindical. Su pensamiento y acción expresan una articulación entre las luchas de género, las reivindicaciones territoriales, la defensa de los bienes comunes y la resistencia al modelo extractivista impuesto por el neoliberalismo global. Postula una práctica situada, arraigada en la experiencia histórica de los pueblos originarios y las comunidades campesinas. Desde allí, desarrolla una crítica interseccional que denuncia la convergencia de tres sistemas de dominación: el patriarcado, el racismo y el capitalismo. Uno de los aspectos más relevantes de su legado es la reivindicación del feminismo territorial, desde una visión democratizadora de la sociedad, como una forma de resistencia política que vincula cuerpo, tierra y comunidad. Para Cáceres, defender el territorio implica también defender los cuerpos feminizados, ambos objetos de apropiación, saqueo y control en el marco del modelo extractivista. En sus palabras es necesario que: "¡Despertemos, despertemos humanidad, ya no hay tiempo! Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de estar solo contemplando la autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal" (2015).

Por otra parte, desde Nicaragua, Gioconda Belli, en *Mujer habitada* (2010 [1988]), desarrolla un feminismo centrado en la emancipación femenina y la transformación personal y colectiva frente al patriarcado. A través de Lavinia, una protagonista que desafía roles tradicionales de género, la autora reivindica la autonomía femenina y visibiliza el papel histórico de las mujeres en la resis-

tencia y revolución, destacando su relevancia en estos procesos. La conexión entre Lavinia e Itzá, un espíritu ancestral, refleja la continuidad de las luchas femeninas y evidencia cómo género, clase y etnia intersectan como formas de opresión:

> Vi una mujer, la que cuida el jardín. Es joven, alta, de cabellos oscuros, hermosa. Tiene rasgos parecidos a las mujeres de los invasores, pero también el andar de las mujeres de la tribu, un moverse con determinación, como nos movíamos y andábamos antes de los malos tiempos (Belli, (2010 [1988]: 3).

La obra celebra la sensualidad y sexualidad femenina como expresiones de poder y libertad, en oposición a su instrumentalización por el patriarcado. Finalmente, Belli presenta un feminismo transformador y político que desafía las desigualdades estructurales y promueve una sociedad más justa, con las mujeres como protagonistas del cambio.

Desde Chile Margarita Pisano, en *Fantasear un Futuro: Introducción a un Cambio Civilizatorio* (2015), desde un feminismo autónomo, reúne una selección de textos, entrevistas y reflexiones elaboradas en distintos momentos de su trayectoria, muchos de ellos escritos o formulados años antes de su publicación. La autora critica la civilización patriarcal, entendida como un sistema de dominio que organiza todas las relaciones humanas, económicas y culturales, y propone una transformación radical basada en la imaginación y la autonomía. Rechaza las reformas superficiales, abogando por un cambio profundo en las estructuras culturales y simbólicas que perpetúan el control y la opresión, especialmente sobre las mujeres y la naturaleza. En sus palabras:

> Un cambio profundo en que todas las personas seamos responsables de esos cambios. Debemos cambiar el deseo de dominio y, en ese sentido, la propuesta es que si no se cambia este deseo es bien

> poco lo que se puede hacer, porque si vives deseando ser alcalde o ser príncipe o princesa y deseando el poder, no sacas nada (74).

Propone repensar la educación, las relaciones de género y la sexualidad desde una perspectiva liberadora, que permita a las mujeres emanciparse de roles impuestos y construir nuevas formas de existencia basadas en el respeto, el cuidado y la colaboración. Pisano llama a las mujeres a liderar esta revolución cultural, utilizando la rebeldía y la autonomía como herramientas para imaginar y construir un futuro más inclusivo y justo.

## Principales tendencias de pensamiento

De modo sintético, y en un intento de agrupar los diferentes planteamientos hechos por las autoras contempladas, se puede sostener que en América Latina han florecido el feminismo comunitario; decolonial; indígena; afrodescendiente; y el popular y sindical; feminismo revolucionario; y feminismo autónomo. Por tanto, a continuación, nos referiremos a dichos feminismos que tienen expresiones locales, ya sea por el origen de las pensadoras, o por las comunidades latinoamericanas que cultivan dicho pensamiento.

El feminismo comunitario promueve una visión del feminismo que integra la lucha por la igualdad de género con la defensa de la tierra, el territorio y la comunidad, enfatizando la interconexión entre la justicia social y la justicia ambiental. Se caracteriza por estar profundamente vinculado con la defensa de la comunidad y el territorio, entendiendo las reivindicaciones de las mujeres como parte de disputas colectivas por la autonomía cultural y la protección de la naturaleza. A diferencia de corrientes feministas liberales que enfatizan la emancipación individual, esta visión resalta la importancia de la colectividad y busca transformar toda la estruc-

tura social que afecta tanto a mujeres como a hombres en sus comunidades. Inspirado en las cosmovisiones indígenas, el feminismo comunitario plantea una relación holística con la naturaleza y la comunidad, recuperando el concepto de dualismo complementario entre lo femenino y lo masculino, que ha sido distorsionado por el colonialismo y el patriarcado.

De manera que esta corriente feminista no solo critica el patriarcado, sino también el colonialismo y el capitalismo, argumentando que la opresión de las mujeres indígenas y campesinas está intrínsecamente ligada a la historia de explotación colonial y a la degradación ambiental impuesta por el modelo económico capitalista. En este contexto, se promueve la recuperación de identidades y saberes ancestrales, reivindicando formas de vida más equilibradas que existían antes de la colonización. El feminismo comunitario plantea una transformación social integral, donde no solo se exigen los derechos de las mujeres, sino también un cambio estructural que combata todas las formas de opresión, incluyendo las de clase, raza y etnia, para alcanzar una verdadera justicia social en armonía con los territorios y sus comunidades, siendo dos de sus figuras clave Julieta Paredes (2017) y Lorena Cabnal (2010).

En estrecha relación con el feminismo comunitario, el feminismo decolonial ha sido influyente en la región debido a su enfoque centrado en desafiar las estructuras coloniales y las consecuencias de la colonización en las experiencias de las mujeres latinoamericanas. Este tipo de feminismo se caracteriza por su crítica a la mirada feminista hegemónica, argumentando que estas corrientes feministas están centradas en las experiencias de mujeres blancas y de clase media en el norte global, por lo que ignoran las opresiones que viven las mujeres racializadas y de los pueblos colonizados. Esta corriente observa que las mujeres enfrentan múltiples formas de opresión, no solo por su género, sino también por su etnicidad y por la clase social y geografía que habitan, estando todas estas

opresiones interconectadas por sistemas de dominación como el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo.

Un concepto clave del feminismo decolonial es la colonialidad, que se refiere a las estructuras de poder que continúan vigentes en las sociedades actuales, dominando no solo en el ámbito político y económico, sino también en el campo del saber, imponiendo conocimientos y valores occidentales que relegan los saberes y experiencias de los pueblos colonizados. En tal sentido, reivindica las epistemologías del sur, es decir, las formas de conocer y entender el mundo desde las perspectivas de las mujeres de estas comunidades, promoviendo la recuperación y valoración de sus saberes ancestrales.

Igualmente, para el feminismo decolonial es central la descolonización de los cuerpos, ya que las mujeres racializadas han sido objeto de violencia y explotación desde la colonización, sufriendo la imposición de normas occidentales sobre sus cuerpos y su sexualidad. Aboga por liberar a las mujeres de estas imposiciones, permitiéndoles reconectar con sus cuerpos desde una perspectiva descolonizada. Tanto el feminismo decolonial como el comunitario, rechazan el feminismo capitalista y neoliberal, argumentando que éste busca la igualdad dentro de un sistema que continúa reproduciendo desigualdades, proponiendo en su lugar una transformación radical de las estructuras de poder que afectan a las mujeres y a los pueblos del sur global. Una figura central en este tipo de feminismo es María Lugones (2024), aunque también dialogan con esta corriente Marcela Lagarde y Gabriela Wiener.

Por su parte, el feminismo indígena se ha desarrollado fuertemente en América Latina, y muy en concordancia con el feminismo comunitario y decolonial, se fundamenta en una profunda conexión con la cosmovisión de los pueblos originarios, que concibe la vida en equilibrio entre los seres humanos, la naturaleza y los géneros, reivindicando la complementariedad que existía antes de la colonización. Este feminismo aborda la doble opresión que

enfrentan las mujeres indígenas, ya que luchan tanto contra el patriarcado que impone roles de género subordinados, como contra el colonialismo que ha despojado a sus pueblos de tierras, saberes y recursos. En tal sentido, la defensa territorial es central, ya que la tierra es vista no solo como un recurso, sino como la base espiritual y cultural que sustenta la vida de sus comunidades.

El feminismo indígena, al igual que el comunitario y el decolonial, critica las corrientes feministas occidentales, que no siempre reconocen las particularidades de las mujeres indígenas, sus contextos históricos y sus reivindicaciones. En lugar de imponer un marco universal, aboga por respetar y valorar los sistemas de conocimiento, valores y formas de vida indígenas. Además, a la par que el feminismo decolonial, promueve la descolonización del saber y de los cuerpos, reivindicando los conocimientos ancestrales y rechazando las violencias coloniales que han controlado y explotado los cuerpos de las mujeres indígenas. Igualmente, el feminismo indígena se caracteriza por su enfoque en la resistencia colectiva y comunitaria, donde las luchas de las mujeres están profundamente vinculadas con la defensa de sus pueblos, su cultura y su autonomía, planteando una liberación que no es solo individual, sino colectiva y centrada en la autodeterminación basada en las experiencias únicas de las mujeres pertenecientes a distintas etnias de la zona. Lorena Cabnal es una de las referentes centrales.

En tanto que, desde un prisma también similar a los anteriores, el feminismo afrodescendiente, afrofeminismo o feminismo negro, se distingue por su enfoque en la interseccionalidad. Ello es que reconoce que las mujeres afrodescendientes enfrentan múltiples formas de opresión, no solo por su género, sino también por su negritud, su clase, y en algunos casos por su sexualidad. Esta perspectiva entiende que la experiencia de las mujeres negras es única debido a la interacción de estas diferentes dimensiones de discriminación. El afrofeminismo igualmente crítica al feminismo blanco hegemónico, por considerar que históricamente ha sido ex-

cluyente al centrarse en las vivencias de las mujeres blancas, de clase media ignorando las realidades específicas de las mujeres negras, racializadas y marginadas.

Sobre la base de las consideraciones anteriores, el afrofeminismo aboga por la resignificación de la identidad negra, sosteniendo que a lo largo de la historia las mujeres negras han sido objeto de estereotipos racistas que las deshumanizan y las hipersexualizan. Por tanto, este tipo de feminismo busca reivindicar su identidad, sobre la base de su cultura, historia y resistencia, desafiando los cánones de belleza eurocéntricos que han sido impuestos sobre las mujeres negras. Asimismo, el afrofeminismo aboga en contra del "racismo estructural", es decir de la discriminación sistemáticas de la que son objeto las mujeres negras en ámbitos como la educación, el empleo, la justicia y la salud, reconociendo que estas desigualdades son producto de siglos de opresión racial y colonial.

Entre tanto que la herencia del colonialismo y la esclavitud, son pilares también centrales para el afrofeminismo que no solo busca la igualdad de género, sino que también se ocupa de los efectos históricos y contemporáneos del colonialismo y la esclavitud, que han dejado profundas cicatrices en las comunidades afrodescendientes. En este sentido, el afrofeminismo reivindica la justicia histórica y la reparación de las violencias pasadas. Sobre tales bases promueve la autonomía y liderazgo de las mujeres negras, abogando por la creación de espacios donde ellas puedan ser protagonistas de su propia liberación, desde una perspectiva colectiva y comunitaria, que valora y pone en el centro su experiencia y conocimiento. Entre sus más destacadas figuras se encuentran Sueli Carneiro (2019) y Ochy Curiel (2013).

Desde otra perspectiva, el feminismo popular y sindical, ha jugado un papel clave en la lucha por los derechos laborales de las mujeres y la igualdad en el ámbito sindical latinoamericano. Se caracteriza por su enfoque en la justicia económica y social, centra-

do en mejorar las condiciones de vida de las mujeres trabajadoras, campesinas y de sectores marginalizados. Este feminismo lucha por salarios justos, condiciones laborales dignas, acceso a servicios básicos como salud y educación, reconociendo la vulnerabilidad económica de estas mujeres. Asimismo, está marcado por su resistencia frente al neoliberalismo, oponiéndose a las políticas económicas que han precarizado aún más las condiciones laborales y de vida de las mujeres, y abogando por alternativas que protejan sus derechos sociales y laborales.

Una característica distintiva de este tipo de pensamiento es su enfoque feminista de base situada, que insta a las mujeres para que se organicen en redes locales y comunitarias para visibilizar sus problemáticas y crear soluciones colectivas. Este feminismo surge de las comunidades y busca transformar las dinámicas de poder tanto en el ámbito público como en el privado. Por tanto, presenta una amplia ligazón con la participación en movimientos sindicales y sociales, propiciando que las mujeres se organicen al interior de los sindicatos para exigir igualdad de condiciones y para integrar las luchas feministas a las agendas laborales. Una sus exigencias centrales es la visibilización de las trabajadoras informales y del hogar, ya que sus trabajos tradicionalmente se han mantenido opacados en los movimientos sindicales.

Desde otra arista, el feminismo popular y sindical también ha sido fundamental en la lucha contra la violencia de género, tanto en el trabajo como en el hogar, visibilizando el impacto de la violencia en la vida de las mujeres y exigiendo políticas y leyes que las protejan. Este plantea articulaciones entre género, clase y territorio, desde donde se combate las diversas formas de opresión patriarcal y explotación capitalista de carácter colonial y extractivista. Una de sus principales contribuciones es la visibilización del trabajo de cuidados y del trabajo doméstico no remunerado como pilares fundamentales del sostenimiento de la vida y del sistema económico. Desde esta perspectiva, la economía no puede com-

prenderse sin incorporar aquello que históricamente ha sido relegado al ámbito privado y femenino.

Este feminismo, anclado en espacios sindicales, cooperativos y comunitarios, interpela las estructuras tradicionales de poder —incluidas las sindicales— por su carácter patriarcal, verticalista y excluyente. Reclama una democratización de la representación gremial y el reconocimiento de las experiencias laborales de mujeres y disidencias, tanto en la economía formal como informal. Asimismo, denuncia las violencias específicas que atraviesan a las mujeres y cuerpos feminizados en el mundo del trabajo, y promueve la equidad salarial, la inclusión de licencias por violencia de género y la valoración de los trabajos esenciales, a menudo invisibilizados.

El feminismo popular y sindical promueve formas de organización autónomas y horizontales, donde el protagonismo de las trabajadoras sea constitutivo del proceso político. Autoras como la argentina Corina Rodríguez Enríquez (2012), han examinado cómo las relaciones interpersonales y los roles de género en el trabajo, la familia y las comunidades son un reflejo de las estructuras patriarcales más amplias. En sus análisis, se muestra que estas relaciones pueden tanto perpetuar la opresión como ser un espacio para el cambio social y la subversión de las normas impuestas. Entre sus figuras, se encuentra Berta Cáceres (2015).

El feminismo revolucionario es una corriente del pensamiento y la acción feminista que articula la lucha contra el patriarcado con la lucha contra otros sistemas, concretamente el capitalista, el colonialismo y el racismo. En este sentido, se presenta como un enfoque antiimperialista y descolonizador. En este aspecto, sus integrantes han acompañado procesos de transformación social (como la Revolución Cubana, el sandinismo, el zapatismo), pero exigen una participación protagónica y el reconocimiento de sus demandas específicas, una dimensión que se relaciona con las críticas que realiza a la izquierda en su prácticas patriarcales.

Se alinea con las luchas populares, obreras, campesinas e indígenas, reconociendo que muchas mujeres son explotadas doblemente: como trabajadoras y como mujeres. En esta línea, reconoce el trabajo doméstico y de cuidados como eje de la economía. El trabajo reproductivo, históricamente realizado por mujeres y no remunerado, es fundamental para la reproducción del sistema económico. Por eso, exige su visibilización y revalorización. En diálogo con este planteo, no se limita a lo político-institucional, sino que apunta a transformar también las relaciones cotidianas, afectivas y sexuales, cuestionando el autoritarismo, la dependencia emocional y la violencia en el ámbito privado. Ejemplo de esta corriente es Gioconda Belli.

El feminismo autónomo latinoamericano se manifiesta no subordinado al Estado, los partidos políticos, todo tipo de orden institucional e, incluso, los propios movimientos sociales. Desde ahí, se declara partidario de la autonomía y la creación de nuevas formas de vida. Así, pone énfasis en el trabajo personal y colectivo para desmontar las formas en que las mujeres han interiorizado el patriarcado. Esto incluye cuestionar creencias, hábitos afectivos, roles de género y modelos de amor y sexualidad, lo cual implica una transformación radical de los valores, los imaginarios, las prácticas y las subjetividades. De este modo, puede ser considerada una corriente radical, anticapitalista y antipatriarcal, crítica al colonialismo, al extractivismo y al antropocentrismo, dirigida a la descolonización del pensamiento, la reinvención de las relaciones humanas y la transformación profunda del modo de vida. Es un feminismo que piensa desde el sur, desde los márgenes, a las mujeres latinoamericanas especialmente marginadas, y desafiando las raíces del orden establecido. Una figura representativa de este enfoque es Margarita Pisano.

## Principales problemáticas abordadas por el feminismo en América Latina y el Caribe

En conjunto, diversas autoras feministas latinoamericanas contemporáneas, en el primer cuarto del siglo XXI, han aportado un análisis multifacético del género en la región. Cada una de las dimensiones —estructural, individual, cultural, comunitaria, familiar, grupal y relacional— permite una comprensión profunda de cómo operan las desigualdades de género, y también de cómo las mujeres están creando nuevas formas de resistencia desde sus contextos específicos. En razón de ello es que a continuación, se ofrece una ampliación de las argumentaciones de las autoras antes presentadas, cuyos pensamientos se plasman en aplicaciones que otras pensadoras hacen de sus aportes. Ello le otorgaría la categoría de consolidadas a las argumentaciones del primer grupo de autoras. Mientras que las que presentamos a continuación corresponde a pensamientos en desarrollo.

Conforme a las ideas vertidas por las distintas autoras latinoamericanas consideradas en el presente capítulo, tanto para el primer como del segundo grupo, el feminismo independientemente de sus particularidades, se constituye en una corriente de pensamiento que aborda diversas formas de opresión y desigualdad basadas en el género, a las que confluyen dimensiones tales como la negritud, la clase social y la orientación sexual. En razón de ello, el feminismo se constituye en un espacio de reflexión crítica y acción colectiva que busca transformar las estructuras sociales, culturales y económicas que sostienen los ordenamientos sociales de los países de la región, con el fin de propender hacia la igualdad de derechos y de oportunidades para todas las personas, independientemente de las atribuciones sobre sus cuerpos y de su posición social, siendo central su relación con la tierra en el caso de algunos tipos de feminismos latinoamericanos.

Desde la perspectiva de las autoras consideradas en el segundo grupo de este texto, es decir de los pensamientos emergentes como aplicaciones del pensamiento consolidado, el feminismo como acción política, se entiende desde la importancia de recuperar la agencia social de las mujeres, mediante la resignificación de los sentidos simbólicos de la cultura que ha creado una subcultura feminista. Esta subcultura, en términos generales, es manejada por mujeres, jóvenes y letradas, pero no pertenecientes a aquellos sectores sociales que construyen sus imaginarios sociales a través de los medios de comunicación masivos. De modo específico, se planea que algunos de estos sectores feministas jóvenes desconfían del discurso reivindicativo, no por el machismo, sino por el uso y abuso de categorías feministas que se transforma en un "feminismo sucio", que legitiman discursos autoritarios y discriminatorios hacia grupos "subalternos". Para la peruana Rocío Silva "algunos de estos sectores ven al discurso feminista reivindicativo de derechos con cierta desconfianza, ya no debido al machismo latinoamericano, sino precisamente al uso y abuso de ciertas categorías feministas" (2008:145).

De allí que cobren relevancia las argumentaciones que desde Argentina elabora Carosio (2012) quien plantea que el feminismo debe pensarse y repensarse a sí mismo para construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación (sexismo, racismo, heretosexismo y capitalismo); el diálogo con prácticas anti sistémicas; y en corresponsabilidad para prefigurar alternativas más justas. En tal sentido, para esta autora, la complementariedad entre patriarcado y capitalismo es posible de erradicar mediante ideas feministas contraculturales que erradiquen las dominaciones cotidianas impuestas por el sistema neoliberal.

Otra derivación del pensamiento feminista consolidado en la región, es el feminismo como teoría política que analiza el término ciudadanía como fuente de desigualdades reales y múltiples exclu-

siones, ya que confiere a las personas un estatus formal a un cierto grupo, y no un derecho. La ciudadanía plena de las mujeres, desde esta perspectiva, significa un proceso en permanente construcción sociocultural, multidimensional y un principio articulador flexible, contextualizado por las diversas realidades de sujetas insertas en relaciones de poder. Como afirma la argentina Magdalena Valdivieso, se ha construido en base a dinámicas de resistencia y conflicto con identidades patriarcales que, mediante la deconstrucción de prácticas sociales ha significado un proceso dialéctico y heterogéneo. Se debe garantizar el reconocimiento pleno de sus derechos, partiendo por sus especificidades, heterogeneidades y diferencias (2012).

Por otra parte, y desde un prisma intersubjetivo, la cubana NormaVasallo (2012), argumenta que el feminismo es un trabajo tendiente a cambiar las subjetividades, hacia unas con conciencia de género que permitan ampliar el abanico de roles de las mujeres en las sociedades. Se apunta hacia la capacidad de desarrollar una alta autoestima que las hace sujetas de sus propias transformaciones. La situación de las mujeres en América Latina, debido a los contextos sociopolíticos y socioeconómicos, ha agudizado el "patrón de matrifocalidad" (Vasallo, 2012), sobre todo en el ámbito familiar puesto que habitualmente las figuras femeninas suelen constituirse en las máximas responsables del funcionamiento afectivo y económico de sus familias, viéndose enfrenadas a largas y extenuantes jornadas de labores aun cuando no tengan un trabajo remunerado. Desafío que se debe enfrentar para que lo femenino deje de ser el perfil de la población más vulnerable (Vasallo, 2012). De modo que el feminismo debe ser liberador de las mujeres enfrentando virtualmente todas las formas de opresión.

Por otra parte, y en continuidad con el feminismo afrodescendiente, afrofeminismo o feminismo negro, se argumenta que se ha construido en el contexto de sociedades multirraciales y pluriculturales, donde el principal eje articulador es el racismo y su impac-

to en las relaciones de género que determina las jerarquías en tal plano en nuestras sociedades latinoamericanas. Por tanto, la unidad de lucha de las mujeres debe exigir la superación de ideologías complementarias a las desigualdades generadas por la histórica hegemonía masculina, como el racismo. Así, hoy se persigue una utopía que busca un atajo en la negritud reductora de la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula la diversidad. En definitiva, se aboga por lograr la igualdad de derechos convirtiendo a todas las mujeres en seres humanos plenas y llenas de posibilidades y oportunidades más allá de su condición de las características de sus cuerpos, de sus orígenes y de sus adscripciones de género (Carneiro, 2005).

En tal sentido, este afrofeminismo se emparenta con los feminismos populares que están en movimiento, ya que son feminismos compañeros para estos tiempos de desencanto que hacen de la esperanza no una ilusión mágica, sino una acción colectiva para revolucionar las subjetividades aplastadas por las derrotas. Son feminismos con memoria, donde "la única lucha que se pierde es la que se abandona" (Korol, 2016: 32), que se atreven a hacer de las muchas maneras de amar y ser amadas lugares políticos, corporalidades disidentes, rebeldes, celebrantes, y que no disocian el deseo y la felicidad de la lucha cotidiana por cambiar el mundo (Korol, 2016).

A lo largo de la revisión de los pensamientos de estas diversas autoras respecto del feminismo, queda en evidencia que es heterogéneo en la región, en términos de nacionalidad, clase social, pertenencia étnica y cultural, edad, orientación e identidad sexual y de los diferentes espacios desde donde se ejerce la práctica feminista. Por lo tanto, no existe una única vía libre de controversias y conflictos para continuar políticamente hacia una utopía feminista. Esta utopía feminista comprende transformaciones sociales relativas a la condición de las mujeres, donde no hay conquista definitiva, ni avance sin contradicción (Sagot, 2012). Ejemplo

de ello son las argumentaciones de Gladys Tzul-Tzul (2020: s/p) quien plantea la necesidad de marcar y considerar la particularidad de la historia de las mujeres indígenas, en la luca por mantener las tierras comunales en vistas del avance de los procesos de privatización, lo cual se presenta como una diferenciación con el feminismo. Así, sostiene que:

> Más que un corte o escisión con el feminismo, estamos reconociendo nuestra propia genealogía, la larga memoria de luchas en las tierras comunales. No es que nos consideremos antagónicas al feminismo, sino que reivindicamos una historia propia de las mujeres indígenas. Con lo que sí hay un antagonismo es con el feminismo liberal y liberacionista, institucionalizado, que ha intentado jerarquizar, ha impuesto una interpretación miserabilista, de exclusión o victimismo de las mujeres comunales, como si la violencia no pasara en otros contextos. Creo que es un buen momento para hacerse preguntas, para cuestionar cuál es el horizonte de lucha.

Como es posible observar en las argumentaciones precedentes, el feminismo en la región independientemente si sus pensamientos-acciones están circunscritas al feminismo comunitario o ecofeminismo; al feminismo decolonial; al indígena; afrodescendiente, popular y sindical y por cierto LTGB+, se ha abocado al trabajo en relación a las desigualdades de género y violencia doméstica o intrafamiliar; el empoderamiento y agencia social de las mujeres; la necesaria imbricación de sistemas de dominación, y las luchas interseccionales; la ciudadanía y derechos de las mujeres; la transformación de subjetividades; la relación entre feminismo y Estado; las epistemologías feministas y la producción de conocimientos contextualmente situados.

De manera que la exploración de las ideas presentadas por las diversas autoras latinoamericanas en este capítulo subraya el feminismo como una corriente de pensamiento heterogénea, diná-

mica y comprometida con la desarticulación de múltiples formas de opresión y desigualdad de género, enlazadas con dimensiones como la negritud, la clase social y la orientación sexual. De modo que no solo busca la igualdad de derechos y oportunidades para todas las personas, sino que también se erige como un espacio de reflexión crítica y de acción colectiva destinado a transformar las estructuras sociales, culturales y económicas arraigadas en los países de la región. Igualmente, se plantea la importancia de un feminismo que reconozca la imbricación de sistemas de dominación como el sexismo, el racismo, el heterosexismo y el capitalismo, así como el diálogo con prácticas antisistémicas para prefigurar alternativas más justas. Este enfoque también resalta la necesidad de una ciudadanía plena para las mujeres, que trascienda las exclusiones y desigualdades reales, reconociendo la diversidad de perspectivas dentro del feminismo latinoamericano, con énfasis en la necesidad de cuestionar horizontes de lucha y abrir espacio para interpretaciones complementarias. Esto implica un enfoque epistemológico que valore el conocimiento situado y experiencial, así como la reflexividad sobre los procesos de investigación, con el fin de contribuir a transformar las estructuras de poder imperante en nuestras sociedades.

Así, por último, es importante incorporar también la perspectiva que busca poner en diálogo la dimensión teórica y práctica, a modo de articulación entre las diferentes autorías consideradas hasta aquí. En esta línea, también herederas de los pensamientos de las autoras consolidadas, y en el ámbito de la producción de conocimientos, Ruiz Trejo y García (2023) sostienen que el feminismo considera el cuestionamiento del individualismo epistémico y una única visión no representacionista del conocimiento. En consecuencia, proponen que se debe relevar al sujeto y la subjetividad en el proceso investigador, así como recuperar el conocimiento encarnado y experiencial. Su objetivo es conocer para transformar, donde la "objetividad" se entiende por conocimientos situa-

dos, comprometidos y responsables (Haraway, 1995; en Ruiz Trejo y García, 2023) que pasan por ejercicios de "reflexividad fuerte" sobre los procesos de investigación (Guber, 2014; en Ruiz Trejo y García, 2023). Se debe llevar a la práctica esta reflexividad sobre el quehacer etnográfico (talleres epistémico-corporales), ayudando así a localizar el discurso y el reconocimiento de las relaciones de poder. De modo que es relevante teorizar desde las prácticas y experiencias vividas, y desde la reflexión colectiva y encarnada, para poder reflexionar colectivamente sobre el "saber cómo", según lo plantean desde México Marisa Ruiz Trejo y Silvia García Dauder (2023).

Asimismo, una de las principales dimensiones destacadas es la estructural, que refleja cómo el patriarcado, el capitalismo y otras formas de dominación se entrelazan para perpetuar la opresión de género. Autoras, como la argentina Verónica Gago (2020), han profundizado en cómo las instituciones y las políticas económicas neoliberales refuerzan las desigualdades de género, poniendo en el centro de sus análisis el impacto de la violencia estructural y las resistencias colectivas de las mujeres en los márgenes del sistema.

En el nivel familiar, se pone de relieve cómo las dinámicas de poder dentro de las familias refuerzan las relaciones desiguales de género. Autoras como Jineth Bedoya (2021), colombiana, han abordado cómo la violencia de género y el control patriarcal dentro del hogar son mecanismos que perpetúan la subordinación de las mujeres. En sus análisis, esta autora examina cómo las estructuras familiares tradicionales actúan como microcosmos del patriarcado, y cómo las mujeres pueden encontrar formas de resistencia dentro de este ámbito íntimo.

Otra dimensión analítica es la grupal, que se refiere a cómo las mujeres se organizan en colectivos y movimientos feministas para luchar contra las estructuras patriarcales y capitalistas. Autoras como Verónica Gago (2020) han explorado cómo las mujeres se movilizan en grupos para transformar las dinámicas de poder y

crear espacios de resistencia colectiva. Estos espacios permiten a las mujeres compartir sus experiencias, fortalecer sus redes y desarrollar estrategias para enfrentar las múltiples formas de violencia que enfrentan. Por último, en el ámbito del nivel relacional, se analiza cómo las interacciones entre personas reflejan las normas de género y las relaciones de poder.

## De tensiones conceptuales a nuevos conceptos

El feminismo latinoamericano desde sus orígenes y a lo largo de los años que van corridos del presente siglo, corresponde a un campo de estudio y de acción que habitualmente se confronta con argumentaciones provenientes desde el neoliberalismo, el patriarcado arraigado en el capitalismo, dado que todas estas perspectivas promueven la individualidad, la competencia y la maximización del beneficio económico e individual como valores supremos, perpetuando así las desigualdades de género y exacerbando las disparidades entre las personas, naturalizando las injusticias estructurales y cotidianas que afectan a las mujeres, relegándolas a roles subordinados y precarios en la sociedad. El colonialismo, junto a las perspectivas clásicas de desarrollo de los Estados-naciones, y las visiones homogeneizantes de las ciencias sociales y humanas, desde una perspectiva feminista, ha impuesto modelos occidentales de desarrollo y progreso que invisibilizan y por tanto llegan a negar las diversidades culturales y las voces de las mujeres en los países colonizados o en vías de desarrollo. Estas perspectivas, al perpetuar la hegemonía cultural y económica del Norte sobre el Sur, marginalizan y explotan a las mujeres en contextos coloniales y postcoloniales, perpetuando así las relaciones de dominación y subordinación que han vivido desde la llegada de los conquistadores a la región.

De modo que a la clásica oposición del feminismo a la distribución sexual del trabajo y a la atribución simbólica sobre los cuer-

pos se agregan las tensiones conceptuales antes puntualizadas. Sin embargo, dentro del propio feminismo existen corrientes y perspectivas diversas que también son objeto de confrontación. En el caso de las autoras consideradas en este capítulo, sus argumentaciones se oponen al feminismo radical que enfatiza en la necesidad de transformaciones estructurales radicales tendientes a eliminar las raíces del patriarcado. Igualmente, algunos de sus escritos se oponen al feminismo liberal centrado en la promoción de la igualdad de derechos dentro del marco legal existente. A la par, sus argumentaciones se tensionan con aquellas provenientes desde feminismo institucionalizado que aboga por la generación de cambios desde dentro de las instituciones establecidas, y también se oponen al feminismo liberacionista que propone una ruptura total con las estructuras de poder dominantes. Empero, aun cuando haya pensamientos divergentes, la finalidad de todas estas autorías sigue siendo la búsqueda de la justicia social y la equidad de género en todos los ámbitos de la vida humana en armonía con la biodiversidad.

Por lo tanto, en el contexto contemporáneo, el feminismo se enfrenta a un panorama complejo y multifacético, donde las intersecciones entre el poder, la representación mediática y las dinámicas de género desafían constantemente sus principios fundamentales. Dentro de este escenario, la crítica al llamado "feminismo sucio" emerge como un fenómeno relevante al ilustrar la reproducción de discursos autoritarios y discriminatorios que contradicen los ideales de igualdad y justicia que guían la utopía feminista. Este "feminismo sucio" estaría asentado en la "basurización simbólica" de otras personas, que se puede apreciar en programas de telerrealidad conducidos por personas que se dicen feministas pero que adoptan prácticas autoritarias y paternalistas, perpetuando así las jerarquías de poder y profundizando la distancia social que el feminismo intenta superar. Este tipo de situaciones constituirían paradojas internas dentro del feminismo que instan

a evidenciar la necesidad de desarrollar reflexiones críticas, y una autocrítica constante de modo de llegar a alcanzar la coherencia necesaria para impulsar las transformaciones sociales añoradas. En tal sentido, la crítica al "feminismo sucio" emerge como una oportunidad para el fortalecimiento del feminismo, ya que exhorta al logro de una mayor coherencia y efectividad en su lucha por la igualdad de género.

Por otra parte, la matrifocalidad, junto con conceptos como la antropología encarnada, la colonialidad del poder y la epistemología de las ignorancias, ofrecen argumentaciones analíticas que aportan a la comprensión de las complejas dinámicas de poder y resistencia a las que se ven enfrentadas las mujeres en la sociedad latinoamericana contemporánea. Estos enfoques invitan al desarrollo de análisis críticos sobre las formas en que las estructuras de poder patriarcales perpetúan la opresión de género y cómo los "feminismos compañeros" pueden colaborar para desafiar y transformar estas estructuras socioculturales en aras de una sociedad más igualitaria y justa para todas las personas.

## Propuestas hacia nuevos horizontes

Considerando los pensamientos de todas las autoras incluidas en el presente capítulo, es posible sostener que el feminismo latinoamericano debe mantener una actitud crítica frente a los discursos autoritarios y discriminatorios que circulan en espacios excluidos por la subcultura feminista letrada, con el objetivo de incorporar a todos los sectores sociales y reivindicar los significados simbólicos de las culturas que legitiman estas narrativas opresivas hacia grupos históricamente marginados, como los pobres, las mujeres, los indígenas, entre otros.

Es fundamental construir una práctica política que impulse sociedades más justas e igualitarias, avanzando hacia una ciudadanía

plena para las mujeres, en la que se garanticen sus derechos, especificidades, heterogeneidades y diferencias.

El cambio también debe enfocarse en transformar las subjetividades, generando una conciencia de género que permita erradicar los estereotipos y roles tradicionales, fortaleciendo la autoestima de las mujeres para que sean capaces de transformar sus realidades. A través de esta transformación, es posible avanzar hacia una utopía feminista que contemple un cambio social profundo, vinculado a la condición de las mujeres y reconociendo la dinamicidad y contradicciones de las sociedades actuales.

Además, es necesario conocer para transformar y llevar a la práctica los conocimientos producidos desde el feminismo, abordando todas las aristas que oprimen a las mujeres, no solo el género, y rechazando la universalidad occidental hegemónica que invisibiliza la diversidad. En este proceso de lucha, es importante mantener la alegría cotidiana, porque la transformación social debe ser también una fuente de esperanza y resistencia.

Finalmente, se debe luchar por la comunalidad de las tierras latinoamericanas, abriendo las posibilidades de los feminismos desde una comprensión profunda de las diversas realidades territoriales que configuran las luchas de las mujeres en la región.

## Reflexiones finales

El recorrido por los feminismos latinoamericanos y caribeños del siglo XXI presentado en este capítulo da cuenta de una riqueza epistemológica y política que tensiona los marcos tradicionales de análisis y propone caminos transformadores desde la pluralidad de experiencias. Más que una corriente homogénea, el feminismo en la región es un entramado diverso de pensamientos-acción que se construyen desde territorios, cuerpos, memorias y resistencias situadas.

La revisión meticulosa de los aportes de autoras consolidadas y emergentes muestra que los feminismos latinoamericanos no solo denuncian las múltiples opresiones que atraviesan a las mujeres —como el patriarcado, el racismo, el colonialismo y el capitalismo—, sino que también formulan propuestas ético-políticas orientadas a la reconfiguración radical de las estructuras sociales. En este sentido, el feminismo se revela como un campo en disputa, pero también como un horizonte de posibilidades para imaginar y construir futuros más justos, inclusivos y solidarios.

Una diferencia clave entre las autoras del primer grupo (pensamiento consolidado) y aquellas del segundo (pensamiento emergente) radica en el tipo de intervención que realizan. Mientras las primeras desarrollan categorías teóricas robustas, fundadas en trayectorias de lucha y producción intelectual ampliamente reconocidas, las segundas buscan expandir esos marcos interpretativos, adaptándolos a contextos actuales y complejizando su aplicación. Las autoras emergentes, sin desechar las genealogías que las preceden, exploran nuevas formas de agencia que muchas veces nacen desde lo intersubjetivo, desde las prácticas cotidianas o desde la disidencia frente a ciertas institucionalizaciones del discurso feminista.

Frente al avance de discursos autoritarios, es urgente mantener viva la capacidad autocrítica del pensamiento feminista, abriendo espacio para el diálogo entre saberes y para la escucha de voces históricamente marginadas. Tal como lo sugieren las autoras aquí analizadas, la lucha feminista no se reduce a una agenda de demandas, sino que encarna una forma de estar en el mundo, de cuestionarlo, y de transformarlo colectivamente.

Desde esta perspectiva, los feminismos latinoamericanos continúan caminando —con sus tensiones y divergencias—, pero con la fuerza vital de quienes no renuncian a la esperanza, la memoria y la alegría como formas de resistencia.

## Referencias bibliográficas

Bedoya, J. (2021, 24 noviembre). Jineth Bedoya: El silencio ya no es una opción para las mujeres que informan. *The Washington Post*. https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2021/11/24/jineth-bedoya-periodista-dia-internacional-violencia-mujeres/.

Belli, G. (2010 [1988]). *Mujer habitada.* Barcelona: Seix Barral.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya *Yala.* En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). Madrid: ACSUR Las Segovias.

Cáceres, B. (2015). *Discurso de aceptación del Premio Goldman*. Premio Goldman para el Medio Ambiente. https://www.goldmanprize.org/recipient/berta-caceres/

Carneiro, S. (2005). Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género. *Nouvelles Questions Feministes. Revue Internationale Francophone*, 24(2).

Carneiro, S. (2019). *Escritos de uma Vida.* São Paulo: Polén Livros.

Carosio, A. (2012). Presentación Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe. En A. Carosio (Coord.). *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe.* (pp. 9-17). Buenos Aires: CLACSO - Colección Grupos de Trabajo.

Curiel, O. (2013). *La Nación Heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación.* Bogota: Brecha Lésbica y en la frontera.

Gago, V. (2020). Lecturas sobre feminismo y neoliberalismo. *Nueva Sociedad,* 290, 34-44.

Korol, C. (2016). Feminismos populares. Las brujas necesarias en los tiempos de cólera. *Nueva Sociedad*, 265,142-152.

Lagarde, M. (2005[1990]). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposa, monjas*, *putas presas y locas.* México: Universidad Nacional

Autónoma de México.

Lugones, M. (2024). *Hacia un feminismo decolonial: Una antología.* Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Paredes, J. (2017). *Hilando fino desde el feminismo comunitario.* En E. Caballero, A. de Santiago Guzmán y G. González (Eds.). *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe.* Buenos Aires: CLACSO - Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño.

Pisano, M. (2015). *Fantasear un Futuro: Introducción a un Cambio Civilizatorio.* Santiago de Chile*:* Editorial Revolucionarias.

Rodríguez, C. (2012). La cuestión del cuidado: ¿El eslabón perdido del análisis económico?. *Revista CEPAL*, 23-36.

Ruiz Trejo, M. y García Dauder D. (2023). *Epistemología Feministas. Cuerpo y emociones en investigación.* Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas.

Sagot, M. (2012). ¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegracionismo y del "fascismo social" en Centroamérica. En A. Carosio (Coord.). *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe.* (pp. 75-100). Buenos Aires: CLACSO - Colección Grupos de Trabajo.

Silva, R. (2008). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo.* Lima: Fondo Editorial. Pontificia Universidad Católica de Perú.

Tzul-Tzul, G. (2020). Las mujeres indígenas reivindicamos una larga memoria de lucha por la tierra. Entrevista de N. Castro-Buzon, *Revista Amazonas*. https://www.revistaamazonas.com/2020/04/03/gladys-tzul-tzul-las-mujeres-indigenas-reivindicamos-una-larga-memoria-de-lucha-por-la-tierra/

Valdivieso, M. (2012). Aportes e incidencia de los feminismos en el debate sobre ciudadanía y democracia en América Latina. En A. Carosio (Coord.). *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe.* (pp. 19-42). Buenos Aires: CLACSO - Colec-

ción Grupos de Trabajo.
Vasallo, N. (2012). Subjetividad femenina y cambio social en Cuba. En A. Carosio (Coord.). *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe*. (pp. 57-74). Buenos Aires: CLACSO - Colección Grupos de Trabajo.
Wiener, G. (2014). *Llamada perdida*. Buenos Aires: Malpaso Ediciones.

# Capítulo X
# Pensamiento de las intelectualidades indígenas

*Claudia Zapata, Eduardo Devés*

## Introducción

En el siglo XXI se puede constatar la existencia de unas intelectualidades indígenas con un pensamiento consolidado y vigoroso en América Latina y el Caribe (ALC). Sus principales artífices son personas que, en su mayoría, poseen formación universitaria, lo que se expresa en las escrituras que producen, en las que destaca el género ensayístico por ser este apropiado al desarrollo de puntos de vista y a la deliberación política, lo que es central en su constitución como intelectualidades. Como precisión necesaria, se debe señalar que estas figuras intelectuales coexisten con otras funciones en las sociedades indígenas, como las de líderes y activistas, cuyas funciones pueden ser cumplidas por las mismas personas, pero es su condición autorial, su instalación en el campo intelectual y la circulación de su escritura la que le conceden un cariz específico (Zapata, 2005).

A modo de contexto histórico, las intelectualidades indígenas implican un giro de proporciones cuyo trazado permite explicar la

visibilidad y consolidación en el siglo XXI. Ese giro está dado por el paso del indigenismo al indianismo, el que está representado por la emergencia del indígena como sujeto de la enunciación, reclamando el derecho a narrarse y a liderar la "redención" que hasta entonces había constituido la promesa del antiguo indigenismo. Este proceso da sus primeros atisbos en los años '70 del siglo XX, y si bien las autorías indígenas pueden ser rastreadas a lo largo de todo ese siglo, es entonces cuando emergen figuras emblemáticas de este giro. Por ejemplo, las lideresas indígenas que van a acceder a la ciudad letrada -parafraseando a Ángel Rama- por medio del testimonio, un tipo de escritura que se caracteriza por la mediación de una figura intelectual no indígena, siendo los ejemplos más reconocidos Domitila Barrios de Chungara (Bolivia) y Rigoberta Menchú (Guatemala). Pero prontamente serán las intelectualidades indígenas quienes asuman esa mediación y recopilen testimonios de sus pueblos.

Concebimos el indianismo aquí en una doble acepción: como ese giro respecto de la voz (pasando del no indígena al indígena); y -de manera más restringida- como corriente política al interior del movimiento indígena continental que por entonces despuntaba, cuyo epicentro fue Bolivia de la mano de Fausto Reinaga (1970), autoidentificado como indianista, y que consistía en una reivindicación radical de la política indígena con mecanismos propios, como la fórmula del Partido Indio. Un ejemplo importante de este indianismo en su doble acepción es el aymara Felipe Quispe, discípulo de Reinaga y líder e intelectual fundamental de las movilizaciones indígenas en Bolivia en la vuelta del siglo XX al XXI, quien, en una entrevista concedida a Soledad Machaca (2017), pone énfasis en la importancia de "tomar la palabra" y de

> teorizar como dueños originarios de esta tierra [...]. Nuestro horizonte primero es tener nuestra propia herramienta intelectual y tener un instrumento político [...] para ello tenemos que bus-

> car nuevos valores, de las universidades de todos los lugares para crear una línea política una línea correcta y que mañana estemos en el poder con ese pensamiento. Nuestra meta y objetivo es crear un movimiento con su propio pensamiento ideológico indianista (s/p).

El siglo XXI no puede comprenderse sin este recorrido, porque muchas de sus características se van a entender no ya como superación del indigenismo, sino sobre todo del propio indianismo. Es así como muchos de los temas, debates y estrategias políticas más identificables de este período constituyen un quiebre con el discurso indianista más separatista. Será el vínculo explícito con otros actores sociales lo que sentará las bases para la construcción de una agenda que va a caracterizar al pensamiento indígena en la presente centuria, en la que participarán intelectualidades indígenas y no indígenas de toda la región, siendo los principales: medioambiente, salud, modelos de desarrollo, relaciones de género y sistema político.

Otra característica igualmente importante de mencionar es el nuevo impulso de las dinámicas trasnacionales, lo que va a permitir la formación de redes formales e informales de intercambio, fundamentales en la expansión de temas emergentes como los feminismos indígenas y de otros que si bien se remontan a fines del siglo XX, van a adquirir forma en el XXI, como el paradigma de la plurinacionalidad. Respecto al ámbito más clásico de la intelectualidad, que son las publicaciones, existen huellas contundentes de estas asociaciones. Un ejemplo es la Comunidad de Historia Mapuche (ver Antileo, E. Cárcamo-Huechante, L. Calfío, M. Huinca-Piutrin, H. (Edits.) 2015) en Chile, que menciona en uno de sus libros a intelectuales indígenas de otros pueblos y países que acompañaron los procesos de escritura de los capítulos que componen el volumen *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, donde se agradece a "nuestros hermanos y her-

manas de la Comunidad de Estudios Mayas; Aura Cumes, Edgard Esquit y Emilio del Valle Escalante" (7).

## La agenda intelectual indígena del siglo XXI

Un mapeo inicial de los temas que caracterizan al pensamiento indígena de este período incluye las materias más reiteradas en el volumen de títulos producidos por autorías de diversos pueblos. Algunos de estos temas corresponden a una actualización situada de las propuestas fundamentales del pensamiento indígena contemporáneo: descolonización, memoria y reivindicación de los saberes ancestrales; mientras que otros se reconocen fundamentalmente a partir de su desarrollo en el siglo XXI: plurinacionalidad, perspectivas de género y feminismo indígena.

### a. Descolonización

Este tema se visualiza como el gran paraguas de pensamiento, acción y estrategia, también como el principal hilo de continuidad con el siglo anterior, pues todos los demás temas y preocupaciones van a concurrir en este horizonte, enriqueciéndolo con nuevas propuestas y desafíos.

Una de las principales continuidades es la distinción entre una dimensión material y otra simbólica, las que a su vez se despliegan de manera imbricada. La antesala es, por cierto, el diagnóstico de que existe una situación colonial que afecta a los pueblos indígenas en el presente, que debe ser superada por medio de estrategias diversas que tiendan hacia la descolonización en todos los ámbitos. De esta matriz conceptual surgen lecturas actuales en torno al territorio, la memoria, el cuerpo y los saberes, siguiendo el diagnóstico faro instalado el año 1977 en la Segunda Reunión de Barba-

dos, donde se hizo referencia al colonialismo material, cultural y "mental" que las sociedades y los Estados nacionales ejercen sobre los pueblos indígenas.

En lo que respecta al siglo XXI, la constatación más importante es la consolidación de la cuestión territorial como aspecto central. Temas de auge en la actualidad, como la reivindicación de epistemologías ancestrales, concurren en una renovación y profundización de la reivindicación de los territorios[1].

El concepto de territorio, a diferencia del otrora "tierras" que usaba el discurso campesinista, permite vincular la dimensión epistemológica, es decir, las formas de habitar la tierra, con la reivindicación de la base material de sociedades que se autodenominan pueblos o nacionalidades. El territorio es el lugar donde se asienta un pueblo, ejerciendo su autodeterminación económica y política. Es, por lo tanto, una de las elaboraciones conceptuales donde más se puede apreciar el giro indianista, con especial desarrollo en el siglo XXI, donde en muchos lugares se consolida de manera legal este concepto de territorio (principalmente México, Venezuela, Colombia, Ecuador y Bolivia, con diversos grados de profundidad), asociado a derechos de autodeterminación y autonomía, constituyéndose así un nuevo escenario para las elaboraciones intelectuales y las disputas tanto políticas como epistemológicas, incluidos los países donde no se ha producido esta consagración legal, pero donde la legislación existente es tensionada a partir de estas posibilidades que se advierten en otros rincones del continente y aún en el discurso internacional que se elaboró en materia de derechos indígenas.

Este nuevo escenario es propio del siglo XXI, como resultado de dinámicas locales y globales donde la presión ejercida por los

1 Tomamos el concepto de ciclo histórico de Rivera Cusicanqui (1993), quien distingue un ciclo liberal, otro populista, seguido de uno multicultural, cuya expresión más reciente sería el propio Estado plurinacional.

movimientos indígenas constituye uno de sus factores gravitantes, implicó una reconfiguración del campo político indígena, afectando los desarrollos intelectuales, pues ha correspondido sobre todo a las nuevas generaciones hacer balances, evaluaciones e inclusive ajustes de cuentas con las generaciones anteriores y sus logros. Sin este contexto es difícil comprender las inflexiones experimentadas en muchos de los temas de la agenda indígena, o calibrar la relevancia de lo que es propio de este ciclo, como, por ejemplo, la emergencia de un campo anti patriarcal indígena o las reivindicaciones de la impureza cultural (*ch'ixi*, hibridación) que se abre paso en medio de la rigidización de las definiciones identitarias que parecen resultar de algunas políticas de reconocimiento (Zapata, 2019).

Se trata de nuevas posibilidades críticas que se desprenden de un escenario en el que se ha reconocido la diversidad cultural, pero en torno a la cual existen limitaciones e incongruencias. Esto se expresa en publicaciones que ponen el acento en la diversidad codificada en términos multiculturales, es decir, asociada a la sociedad indígena rural, excluyendo a las mayorías urbanas. Es lo que hace el historiador zoque de México Fortino Domínguez (2013) cuando se refiere a quienes, como él, han crecido en la urbe:

> a los estudiantes indígenas que habíamos 'aprendido' a vivir en el medio urbano, se nos veía de manera distinta, al parecer el hecho de vestir, hablar y convivir diferente al estereotipo del indígena de museo, generaba siempre una sospecha sobre nuestra pureza identitaria. Este es un elemento clave para entender por qué comencé a desechar las visiones dogmáticas y cerradas que se erigen sobre los indígenas a principios del siglo XXI (33-34).

Algo similar encontramos en los mapuche Enrique Antileo y Claudio Alvarado (2017), quienes presentan su libro sobre el archivo contemporáneo de fotografías y escrituras urbanas del pueblo mapuche de la siguiente manera:

> Confronta a la Antropología y la Historia (si es que alguna vez pudo existir en singular), desafía a los estudios urbanos y de pobreza, encara los nacionalismos y los esencialismos. Quiebra al folclor, al multiculturalismo neoliberal, a los discursos chamánicos y a los consumidores de etnicidad, pone en aprietos a tecnócratas de políticas indígenas y a otros paladines de la moda de la diversidad (211-212).

Este tipo de críticas alcanza también al Estado plurinacional de Bolivia, donde sectores indígenas han cuestionado la imposición de un neo-nativismo con fines de control social por parte del bloque gobernante encabezado por el presidente Evo Morales Ayma (Zapata 2019, Oyarzo 2021). Es el caso de Silvia Rivera Cusicanqui (2016), quien, desde Bolivia, ha señalado: "Al reconocer a '36 naciones indígenas', se fragmenta el frente indígena y se lo recluye en definiciones esencialistas, que restan de sus efectivos a aquella población urbana, *ch'ixi* y moderna, que se había identificado con ellas en el censo del 2001" (40). Lo mismo ocurre con Carlos Macusaya (2018) cuando sostiene que "en tanto los 'indígenas' no afecten las relaciones de poder (...), se ensalza su cultura, se busca preservarlos, se los coloca como quienes "salvarán a la humanidad" (s/p).

Destacamos este tipo de autorías porque constituyen perspectivas críticas renovadas que analizan las derivas de logros indígenas precedentes. En el caso de las reivindicaciones de género, enarboladas principalmente por mujeres y en expreso vínculo con circuitos activistas, están promoviendo debates de peso que han resignificado de manera importante el curso de las discusiones en torno a la descolonización, suscribiendo firmemente ese horizonte al mismo tiempo que desnudan tanto la formulación androcéntrica de las dirigencias indígenas como el racismo del feminismo liberal. Así lo expresan títulos reveladores como *Descolonizar la memoria. Descolonizar el feminismo*, de la aymara Adriana Guzmán y las Feministas Comunitarias de Bolivia (2019).

Se trata de reivindicaciones de género que se articulan con el conjunto de las demandas indígenas actuales más apremiantes. Un ejemplo austral lo encontramos en la escritura de Moira Millán Pichún (2017), mapuche de Argentina, quien desde una identidad anti patriarcal emprende reflexiones y acciones por la restitución territorial, entendida como un aspecto central de la descolonización:

> [el] pueblo mapuche está impidiendo el avance extractivista, la destrucción y devastación de los territorios con una lucha de acciones pacíficas pero contundentes y categóricas frente a la decisión de no permitir que las empresas wincas vengan a saquear, contaminar y destruir (s/p).

Millán es también autora de una novela influyente que destaca el rol de las mujeres en las luchas por el territorio y la descolonización, titulada *El tren del olvido* (2019). En relación con la descolonización, una línea de desarrollo que es propia del siglo XXI es la interacción de una parte de la intelectualidad indígena con la corriente decolonial que surge de la academia estadounidense. Ese vínculo se constata en la adhesión parcial o total a sus postulados, lo que se explica, en parte, por la creciente presencia de esa corriente en el espacio académico global y por cierta sintonía con aquellas vertientes más esencialistas del pensamiento indígena y por el soporte que constituye esta teoría para cuestionar los modelos de desarrollo desde la idea de crisis civilizatoria. Esto se observa principalmente en las autorías más jóvenes, siendo un ejemplo interesante el de quienes se han vinculado a Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista, donde el uso de la terminología decolonial convive con el malestar hacia lo que denominan androcentrismo de esa corriente, siguiendo a feministas como María Lugones y Ochy Curiel. De todas formas, esta red constituye un vector importante de desarrollo y difusión

de esta corriente teórica en la región, como lo demuestra el hecho de que una de sus integrantes indígenas, Evelyn Martínez Mejía, del pueblo Lenca, haya fundado la Comunidad de Estudios Decoloniales en El Salvador.

No obstante, existen también posicionamientos críticos, como se comprueba en el hecho de que algunas autorías indígenas hayan considerado necesario dedicar líneas al debate con esta corriente. El caso de mayor resonancia es el de Rivera Cusicanqui (2010), quien ha escrito "A través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente" (66). Por su parte, Aura Cumes (2017), maya kaqchikel de Guatemala, también ha expresado críticas de peso:

> En Guatemala, la gente indígena nunca dejó de hablar del problema colonial, y se puede rastrear, pero los teóricos ladinos y mestizos (caxlanes) de las ciencias sociales, con pocas excepciones, recién empiezan a reconocer que existe el problema, cuando el giro decolonial 'los ilustró' al respecto (3).

## b. Reivindicación de la memoria y recuperación de saberes ancestrales

La reivindicación de la memoria y recuperación de saberes tradicionales continúa siendo central en la agenda intelectual indígena. Son muchas las autorías que se han ocupado del estudio de algún saber específico, como la lengua, la medicina, la alimentación, la agricultura, la textilería, alfarería y la herbolaria de sus respectivos pueblos, ahora en vínculo con temas estratégicos de la actualidad, como la soberanía alimentaria y la crisis climática, con

la convicción de que esos sistemas de conocimiento constituyen una salida posible a la grave crisis ecológica por la que atraviesa el planeta. Desde ese quehacer intelectual se interpelan también las expresiones de esa crisis, como el modelo extractivista y de monocultivo que adquirió nueva fuerza en la región durante el siglo XXI (Svampa, 2012), con un correlato de violencia que afecta principalmente a las comunidades rurales e indígenas[2].

Esta reivindicación de los sistemas de conocimiento autóctono conlleva implicancias más generales, principalmente la denuncia del denominado racismo epistémico, al cual responden con la dignificación de saberes que las sociedades nacionales han desestimado. Sobre el trabajo mismo que realizan las intelectualidades, muchas veces de la mano de organizaciones comunitarias, este implica inmersión, aprendizaje, rescate y sistematización a partir de memorias familiares y comunitarias que son fundamentales para recabar antecedentes, datos y relatos que permitan avanzar en la construcción de genealogías y rescate de prácticas.

Esto se ve, por ejemplo, en el trabajo de autoras cuyo trabajo está orientado por el objetivo de rescatar y reivindicar los conocimientos que las mujeres indígenas han construido a lo largo de la historia. Una particularidad de estos esfuerzos, es que conlleva un camino de investigación comunitaria a cuyos resultados podemos acceder por medio de las intervenciones públicas de estas autoras, como artículos, libros, video-ensayos, charlas, etc. Silvia Rivera Cusicanqui (2018) ha esbozado lo que denomina

> [una] propuesta de reconstitución de la episteme india ancestral, para hacer de la memoria una herramienta metafórica capaz de romper con las ideas de progreso y desarrollo que alimentan los gobiernos progresistas, y para cruzar la frontera hada un horizon-

2 El asesinato de la lideresa lenca de Honduras Berta Cáceres es emblemático de este ciclo de violencia.

> te muy ajeno a las habituales lecturas lineales y positivistas de la historia (96).

En Guatemala también observamos un auge de este tipo de trabajo, por ejemplo, el desarrollado por Lorena Cabnal (2017) como parte de la Red de Sanadoras Ancestrales, cuyos escritos tienen como materia central la medicina tradicional y los conocimientos herbolarios, pensados en su conjunto como propuestas epistémicas de las mujeres mayas, los que son reivindicados como saberes vigentes. Sobre la red dice la autora:

> Todas sus integrantes hemos vivido experiencias de procesos de sanación ancestral en comunidades indígenas: somos sanadoras, comadronas, hierberas, sobadoras, kamalb'e o guías espirituales, contadoras del tiempo o médicas originarias, y algunas tienen conocimientos de medicina occidental, psicología, leyes, contabilidad o justicia ambiental, así como experiencia en prácticas de sanación de otras culturas (101-102).

La también maya kaqchikel, Emma Chirix (2019) comparte esta línea de estudio y activismo en torno a los saberes de las mujeres mayas, con énfasis en la sexualidad y el cuerpo, que ella vincula tanto con la dimensión epistémica como con prácticas concretas de resistencia a la violencia que recae sobre las mujeres indígenas:

> El pensamiento maya ha sido transmitido de generación en generación a través de la práctica cotidiana, la historia oral y la orientación que dan las y los ajq'ijab'. Se puede afirmar que actualmente existen creencias propias, una cosmovisión que teje la vida. Las cosmovisiones indígenas sobreviven, están en constante transformación y movimiento. Por eso, su coexistencia se observa en varias prácticas sociales. Estas formas de conocimiento se entretejen en la cotidianidad y responden a pensamientos ancestrales (147).

También destacan aquí las investigaciones de Gladys Tzul Tzul (2018) -maya k'iche', con estudios de postgrado en Chile y México- sobre la importancia de las mujeres en un proceso de largo aliento como es la organización comunitaria en defensa de las tierras en Guatemala desde la Conquista. La autora ha planteado que:

> a lo largo de más de 500 años las mujeres y hombres indígenas desde sus comunidades, han defendido sus territorios, han recuperado los bienes que han querido arrebatarles [...] la pugna ha sido constante y mientras resisten a la expropiación, producen estrategias jurídico-políticas para controlar los medios concretos para su vida cotidiana, organizan masivas fiestas comunales y religiosas, realizan peticiones para pedir lluvia o para agradecer la cosecha (71).

Desde el Perú también encontramos autorías que se han centrado en la relación mujeres indígenas-memoria-conocimiento, principalmente en torno a saberes relacionados con la gastronomía, la agricultura y formas de registro y narración la memoria que no han tenido la misma visibilidad que los saberes asociados a los liderazgos masculinos. Es el caso de la periodista y activista Tarcila Rivera Zea (2006), del pueblo quechua-chanka, quien arroja luces sobre las premisas que orientan su trabajo: "Razonamos que para defender la cultura, hay que defender también la vida, y tomar partido con lo que estaba pasando con nuestras comunidades. Ello, porque si una viejita moría sin haber podido trasmitir su experiencia a su nieta ya no había tradición. No habría lengua, ni habría cultura" (2).

Se refiere también a "lograr una identificación cultural mediante las artes: hacer el telar de cintura, la cerámica, aprender la música y usar el idioma propio no sólo en el espacio de la familia, sino más allá de la comunidad" (3). Estos esfuerzos incluyen la recuperación de la biodiversidad alimentaria y medicinal, lo que se relaciona con asuntos de la política macro como los tratados de

libre comercio que negocian Perú y otros Estados de la región, "en especial en lo referido a la propiedad intelectual sobre el conocimiento tradicional que tenemos las mujeres, sobre la biodiversidad, que tiene que ver con los recursos naturales" (8).

Un proceso similar es el que se está llevando a cabo respecto de la alimentación. Por ejemplo, Marlene Arias Lacayo (2008), del pueblo Miskito de Honduras, quien se ha ocupado del rescate de los conocimientos que han existido en torno al árbol de guaymaro, especie importante en la alimentación, la salud, la economía comunitaria y la protección del medioambiente porque "desafortunadamente, los conocimientos indígenas sobre los valores nutricionales y ambientales del guaymaro van desapareciendo a medida que la globalización, la dependencia de los productos de exportación y la deforestación, amenazan los bosques tropicales y las culturas que viven en ellos" (177). Agrega que estos conocimientos han tenido "un rol muy importante en la conservación de la biodiversidad ya que es la comida principal de un 85% de las especies de aves y mamíferos neotropicales presentes en la región" (177).

Sonia Boné (2022: 4130), del pueblo Guajajara de Brasil, destaca que el "conocimiento de los pueblos indígenas y de las comunidades tradicionales debe ser puesto a la par con el "conhecimento científico, porque lo que "falta fazer é implementar essas práticas, valorizar esses saberes e associá-los ao conhecimento científico, entender que um não anda sem o outro. É exatamente essa articulação dos dois saberes que vai garantir todas as mudanças necessárias para o mundo (teniendo en cuenta la Declaración de Nueva York sobre los bosques de 2014 y el Acuerdo de Paris)".

La chilena Karin Treulen Seguel, mapuche-huilliche, destaca que "las organizaciones "como CET SUR han realizado proyectos de recuperación de prácticas medicinales tradicionales, trabajando con grupos comunitarios de mujeres interesadas en el uso casero de las plantas medicinales". Para ello, el grupo de mujeres, junto con el equipo del proyecto, "y en ocasiones con una mujer anciana

especialista en plantas medicinales, realizan recorridos a los bosques cercanos. Durante estas caminatas, las mujeres reconocen plantas [...] y se revaloriza su uso. Además, las mujeres obtienen las partes de las plantas necesarias para su posterior uso familiar y materiales para su reproducción en los huertos" (2008: 79-80).

Vínculos similares se están haciendo en otros rincones del continente. Por ejemplo, Deysi Cierra, nahualt-pipil de El Salvador, investiga sobre los aportes de los conocimientos que manejan los ancianos indígenas al desarrollo sostenible:

> Las principales conclusiones de esta investigación -relacionada con los aspectos de alimentación, saneamiento, nutrición y uso de la medicina tradicional- señalan que las comunidades y la población indígena hacen uso de hierbas para la preparación de medicina casera, ya sea porque las conocen o por consejo de amigos y familiares; aunque, por otra parte, no tienen una alternativa diferente a su uso debido al alto costo de las medicinas. De esta manera, prefieren consultar a las curanderas, especialmente para las enfermedades como el ojo y el empacho, para las cuales no existen medicamentos farmacéuticos para curarlas (2008: 154-155).

Otro tema sensible sigue siendo la revitalización lingüística, uno de los proyectos de más largo aliento entre los movimientos indígenas y sus intelectualidades. En este caso también es inevitable la interrelación de estas elaboraciones con la legislación sobre la materia y sus derivados, como la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), pues se trata de aproximaciones que incluyen balances críticos sobre la formulación e implementación de esas políticas. A este respecto se ha cuestionado el alcance de la EIB en los distintos países, dado que en la práctica esta sólo se dirige a una porción minoritaria de la población escolar indígena, dejando fuera a la mayoría de las infancias indígenas urbanas y al resto de la población no indígena, negando con ello la generación de competencias

interculturales en la sociedad nacional. Elisa Loncon (2014), emblemática lideresa mapuche, se ha especializado en esta materia, teniendo a su haber numerosas publicaciones donde cuestiona el conjunto de estas políticas:

> las políticas interculturales existentes en Chile en la actualidad, en salud, en educación y otros, tienen poco desarrollo intercultural, más bien aspiran a serlo. Cuentan con escasa participación indígena en su definición e implementación y se insertan en estructuras sociales y políticas racistas y discriminatorias, cuyas prácticas se imponen a la experiencia intercultural. Por lo mismo no alcanzan los logros planteados (113).

Otras personas también han propuesto avanzar con estas políticas hasta el nivel de la educación superior, como es el caso de Natalio Hernández (2007), náhualt de México. Este autor, que ha desarrollado con igual fuerza el ensayo y la poesía, ha dedicado buena parte de sus esfuerzos intelectuales a promover el reconocimiento de las lenguas y las culturas indígenas en las universidades de su país:

> la educación intercultural supone el diálogo entre las distintas culturas, en una relación simétrica, igualitaria, respetuosa y mutuamente enriquecedora. A mi juicio, esta es la perspectiva que debemos plantearnos como paradigma de la educación intercultural en el ámbito universitario, enriqueciendo los actuales contenidos de los planes y programas de formación profesional en los que se privilegia el estudio de otros sistemas de pensamiento y se omite el conocimiento que proviene de los pueblos de raíz mesoamericana que conforman a la actual sociedad mexicana (185).

También ocupa un lugar trascendental en este eje temático lo que podríamos denominar una vertiente chamánica del pensa-

miento indígena contemporáneo, tanto por los saberes que reivindica, fuertemente anclados a la ritualidad, como por las formas de acceder, sistematizar y traducir esos saberes a la palabra escrita. Es una vertiente que se encuentra en toda América, pero destaca sobre todo el caso de Brasil, donde se han producido obras escritas que presentan al chamanismo como una forma elevada de construcción de conocimiento y como fuente de legitimidad de muchos saberes y prácticas denominadas ancestrales. Se habla allí de los mitos de origen, las constelaciones astrales y sueños en los que el/la chamán construye un conocimiento sobre el colectivo. La búsqueda y comunicación de estos conocimientos a través de la escritura requiere de una labor intelectual de mediación, codificación y encuadre ético que es de la mayor importancia, lo que produce escrituras densas en lo que respecta a su valor simbólico.

En materia de publicaciones, destaca la obra y trayectoria del crenaque Ailton Krenak y el yanomami Davi Kopenawa, ambos de Brasil, en cuyos relatos se articulan la figura del chamán y el filósofo, destacándose ambos por la defensa del medio ambiente y la formulación de propuestas donde los saberes tradicionales de los pueblos indígenas emergen como posibilidad de organización social alternativa, principalmente en lo que respecta al vínculo con la naturaleza. Se trata de figuras prominentes a nivel de su país pero también a nivel latinoamericano e incluso global, como se constata en la obtención de numerosos reconocimientos por la lucha medioambiental en defensa de la Amazonía y por la reivindicación de los sistemas de conocimiento de pueblos aún calificados como tribales. Ambos poseen una trayectoria prolongada de activismo, pero sus obras escritas más connotadas y de amplia divulgación aparecen en el siglo XXI, constituyendo hechos editoriales importantes (incluso *best seller* en el caso de Kopenawa): Krenak con la publicación de *La vida no es útil*, el 2023, y Kopenawa con *La caída del cielo: palabras de un chamán yanomami*, del 2010.

Cabe mencionar diferencias sustantivas en lo que respecta a la

modalidad de intelectual que encarnan uno y otro, pues mientras Krenak posee formación disciplinaria debido a su paso por la universidad, Kopenawa representa ese modo de intelectual comunitario con una vasta trayectoria organizativa que accede a la ciudad letrada por medio de la mediación de un no indígena, al modo como se conformó el denominado testimonio latinoamericano en los años setenta del siglo pasado. La persistencia de este hecho es indicativa de las dinámicas de exclusión que siguen afectando a los pueblos indígenas en América Latina, en especial a los pueblos amazónicos, cuya presencia en la ciudad letrada ha sido posible por una modalidad de acceso que en otros países del continente están realizando las propias intelectualidades indígenas. De hecho, la primera edición del libro de Kopenawa aparece en francés debido a la nacionalidad del mediador, el antropólogo Bruce Albert.

### c. *Sumak Kawsay / Suma qamaña*

Este vocablo, en su versión kichwa y aymara, apunta a la idea de "buen vivir" y se propone como un concepto holístico que abarca todas las dimensiones de la vida. Surge en Ecuador hacia los 1980s, pero es en el siglo XXI cuando se abre espacio en la esfera pública de ese país, al calor de un proceso político de transformación que va a permitir su incorporación al nuevo ordenamiento jurídico en la Constitución Política del año 2008, realizada por medio de un proceso constituyente participativo, donde la intelectualidad indígena tuvo un nivel de incidencia importante, especialmente a partir de un aparato conceptual construido a lo largo de varias décadas.

Si bien es un concepto que surge de los espacios organizacionales, los intelectuales han contribuido a sistematizarlo y proponerlo como paradigma de pensamiento alternativo de desarrollo y como aporte a la profundización de la democracia, cuyo centro

es el bienestar comunitario, con un concepto de comunidad que incluye a la naturaleza. En el caso de Ecuador, han escrito sobre este tema Blanca Chancoso (2010), Ariruma Kowii (2011), Luis Macas (2010) y Carlos Viteri Gualinga (2002), este último un intelectual amazónico que reivindica el concepto de *Alli Káusai*, descartando el "desarrollo" como opción, pues: "el 'Alli Káusai' tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. En este contexto la visión de la vida y del "buen vivir", sintetizados en la categoría filosófica del Alli Káusai, no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo" (4).

En Bolivia, el *Suma qamaña* también experimentó el tránsito de un concepto de uso social a categoría teórica, y luego a principio político movilizador de las propuestas del movimiento indígena. La intelectualidad aymara va a ser clave en estas formulaciones, destacándose, entre otros, quienes enuncian esta vez desde una posición estatal como David Choquehuanca, destacado intelectual que llegaría a ser ministro de Relaciones Exteriores del gobierno del presidente Evo Morales y vicepresidente en el gobierno de Luis Arce, publicando en 2023, un libro donde reúne las propuestas que ha desarrollado en torno al tema, titulado *La geapolítica del Vivir Bien*. Allí plantea que:

> el Vivir Bien es transitar del tiempo-espacio donde predomina el desorden, el caos y desequilibrio provocado por el antropocentrismo, el individualismo y la codicia del capital, hacia el tiempo-espacio del orden y el equilibrio que es el retorno al propio tiempo-espacio de las sociedades ancestrales y milenarias del mundo entero (2023: 11).

Por su parte, el abogado aymara Idon Chivi (2010) ha escrito sobre el vínculo entre *Suma qamaña* y la democracia, mientras que Pablo Mamani, una de las voces intelectuales de la ciudad de El

Alto, analiza el proceso general de ascenso político, tanto en su país como en Ecuador, de lo que él denomina "concepto-narrativa de vida en los Andes" (2011).

Estas formulaciones son tomadas por la intelectualidad indígena de diversos lugares, en sintonía con discursos previos o dando paso a nuevas formulaciones pensadas para contextos étnicos específicos. Uno de los autores más destacados fue el quechua de Perú Javier Lajo, con estudios de economía y filosofía, quien sostuvo en múltiples entrevistas que todo su trabajo filosófico había girado en torno a la consideración de la cosmovisión indígena como un "buen vivir", antes de que se popularizara el término. En 2010 publicó un ensayo donde destaca la relevancia de estos planteamientos y su cristalización estatal en el gobierno de Evo Morales en Bolivia, pues "Occidente ha privilegiado el 'pensar', exclusivamente como base de su conocimiento [...] esto a su vez a creado su debilidad mayor que es su fragilidad instintiva-afectiva, la de sus emociones profundas y su des-vinculación con la naturaleza". Definición a la que opone un modo de vida comunitario que él define en términos telúricos "para vivir espléndidamente se debe 'querer bien', 'amar fuerte', saber sentir al cosmos, a la comunidad, a los semejantes y al medio circundante, a la madre natura, a la Pachamama" (2010: s/p).

La popularización de este concepto muestra una fuerte irradiación del pensamiento indígena hacia otros sectores de la sociedad latinoamericana, siendo el *Sumak kawsay* o *Suma qamaña* invocado por diversos actores, movimientos e intelectualidades no indígenas como una suerte de nuevo paradigma. Un ejemplo de no indígenas que han incorporado estos conceptos son Alberto Acosta de Ecuador, Maristella Svampa de Argentina, Eduardo Gudynas del Uruguay y Boaventura de Sousa Santos de Portugal. Entre actores sociales y movimientos, destaca particularmente el movimiento ambientalista y de comunidades locales en disputa con la frontera neo extractivista.

En lo sustantivo, durante el siglo XXI estos conceptos del pensamiento indígena canalizan los cuestionamientos al desarrollismo de antaño y al modelo de crecimiento actual, poniendo en un primer plano el bienestar colectivo, la redistribución, el diálogo de saberes y la pertinencia cultural, con el objetivo de proponer modelos alternativos que incorporen los diversos territorios, saberes y comunidades locales al debate sobre las formas de desarrollo y los modelos políticos de convivencia, con centro en la cuestión de la justicia medioambiental.

## d. Plurinacionalidad

Este concepto corresponde a una construcción indígena de profunda raigambre en procesos organizativos específicos de los países andinos, principalmente Ecuador y Bolivia, donde se abre paso como propuesta de modelo político desde los años 90. Sin embargo, es un concepto que se ha expandido al resto de la sociedad y a diversos países, incluidos los sectores intelectuales, durante todo el primer cuarto del siglo.

El trayecto organizativo que marca la emergencia de ese concepto es indicativo del abandono de las posiciones indianistas que habían caracterizado los años 70 y 80, especialmente en lo relativo a la fórmula del Partido Indio que propusiera Fausto Reinaga a fines de los 60. El giro, expresado en la palabra plurinacionalidad, consiste en pensar los países latinoamericanos como espacio histórico-territorial donde coexisten diversos pueblos y nacionalidades que deben construir un marco jurídico apropiado para que estas convivan en un espacio estatal redefinido, implicando en ello una posibilidad teórica y jurídica distinta en la relación Estado – Nación - Nacionalidades.

Al igual que en el caso del "Buen Vivir", esa irradiación del pensamiento indígena a otros actores sociales e intelectuales ha

conllevado una compleja condición de influencia por una parte e invisibilidad por la otra, porque poco se conoce de la trayectoria efectivamente indígena de estos términos, que en la actualidad se suelen asociar a autorías de mayor instalación en el campo regional. También lo explica el hecho de que las primeras elaboraciones provienen de los movimientos y sus autorías colectivas, por lo que prácticamente no es posible encontrar en esa etapa autorías individuales. Fue el caso de la primera formulación de la idea, la Tesis Política de la CSUTCB de Bolivia, publicada en 1983.

Luego encontramos la palabra en la Declaración de Quito de 1990, en un momento álgido de despliegue público de las voces indígenas debido a la proximidad del Quinto Centenario, pero será el *Proyecto Político de la CONAIE*, una publicación de 1994 que recoge las conclusiones del IV Congreso de esa organización realizado a fines de 1993, donde por primera vez se sistematiza como una propuesta de sistema político, que incluye una redefinición del país a nivel constitucional a fin de que el Ecuador se defina como plurinacional en el artículo 1º de una futura Constitución (lo que efectivamente ocurriría quince años más tarde) y se realice un rediseño estatal profundo que incluya representación plurinacional en el Parlamento, entre otras reformas. El texto reconoce como autoría a la CONAIE y acto seguido incluye una foto de su Consejo de Gobierno, donde aparecen figuras destacadas como Nina Pacari (abogada kichwa de Cotacachi) y Luis Macas (abogado y lingüista kichwa de Saraguro), ambos con una importante producción escritural.

Nina Pacari (2005), de extensa trayectoria, es una de las figuras que mejor encarna esa modalidad intelectual donde la producción escritural se desarrolla en paralelo al cumplimiento de roles dirigenciales y altos cargos estatales, entre ellos el de ministra de Asuntos Exteriores del Ecuador en el 2003. Tiene a su haber publicaciones donde traza la trayectoria del protagonismo indígena en los 1990s, cuyo resultado fue que, a la par de consolidar demandas específicas, se formula

> una propuesta política para el país expresada en la construcción de un 'Estado Plurinacional' cuya característica fundamental como el de la 'inclusión' se sustenta en el cuestionamiento y ruptura con el modelo de Estado, de poder y de desarrollo que históricamente a excluido tanto a los pueblos indígenas cuanto a los sectores desposeídos (46).

En Bolivia encontramos un origen similar con la ya mencionada Tesis Política de la CSUTCB. El documento, de 1983, fue incluido al año siguiente como anexo del clásico *Oprimidos pero no vencidos* de Silvia Rivera Cusicanqui (2010). En ese documento se sostiene que

> ...no queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional y pluricultural que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua, tupiguaraní, ayoreode y todas la que la integran. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos (241).

Como señala Cristina Oyarzo (2021), la propuesta sigue distintos derroteros en el campo político boliviano, hasta emerger con fuerza en la coyuntura constituyente que se inició con el primer gobierno de Evo Morales. En esta búsqueda ha costado encontrar autorías individuales similares al caso ecuatoriano, aunque existe abundancia de documentos de organizaciones hacia los años 2000 (Chávez: 2008), donde muy probablemente hubo participación de intelectuales. Lo que más abunda a nivel de autorías individuales son análisis críticos de lo que se identifica como una captura estatal de la propuesta sindical e indígena, como son Pablo Mamani, Carlos Macusaya y la propia Silvia Rivera C., los que corresponde

leer en relación con la posición institucional alcanzada por otros intelectuales indígenas en la estructura gubernamental, en cuyo desenvolvimiento predomina la alocución por sobre la escritura, como Félix Patzi, Esteban Ticona y David Choquehuanca. Este derrotero expresa la complejidad del campo político indígena en la Bolivia del siglo XXI, heterogéneo al calor de la conflictividad propia de un ciclo marcado por la construcción de una nueva hegemonía política con un fuerte componente indígena y una resistencia política con similar preponderancia de estos pueblos.

A partir de experiencias vinculadas y a la vez disímiles como las de Ecuador y Bolivia, se puede constatar la irradiación del concepto de plurinacionalidad a otros espacios de elaboración intelectual indígena y no indígena. El caso de Chile es relevante en la historia reciente, porque la coyuntura política que abrió el estallido social de 2019 permitió la circulación de la palabra en el espacio público y su cristalización en propuesta constitucional, con el compromiso de una bancada indígena donde destacó la figura de Elisa Loncon. En Argentina, en tanto, la palabra ha irradiado en los circuitos activistas del feminismo, donde las mujeres indígenas han promovido su incorporación. Fue así como el Encuentro de Mujeres, celebrado anualmente, pasó a llamarse, desde el 2022, Encuentro Plurinacional de Mujeres.

## e. Interseccionalidad y feminismo

La oleada feminista más reciente permitió la visibilización de una serie de formulaciones provenientes de la intelectualidad indígena femenina, la cual constituye una vertiente propia de la tradición de pensamiento interseccional (Viveros, 2016), mostrando con ello la latencia de otros ciclos teórico-conceptuales donde participaron los pueblos racializados de todo el continente (Zapata y Oliva: 2019).

Si bien las reivindicaciones específicas de las mujeres indígenas son de larga data, durante el siglo XXI serán cada vez más las autoras que incorporen conceptos propios del feminismo. Esto ocurre, en primer lugar, con la categoría de género y luego con la de patriarcado, constatándose un arco conceptual entre las palabras mujer, género y patriarcado durante el primer cuarto de este siglo. Esto ha conllevado fricciones con los liderazgos masculinos y un ánimo evidente de estas autoras por abordar de manera frontal dichas fricciones en el espacio de la escritura.

Para graficar la conformación de este arco conceptual, se puede mencionar el uso de la categoría de género durante al inicio del siglo XXI en los trabajos de Lourdes Tibán (kichwa, Ecuador), quien hacia el 2000 la incorpora a un análisis en el que cuestiona el androcentrismo de los movimientos indígenas:

> el desarrollo de género con equidad, implica también que las mujeres deben comenzar a participar en la toma de decisiones y alcanzar a ocupar cargos públicos en los poderes locales, lo cual es solo un sueño, porque en el caso específico de Mulalillo y en la provincia de Cotopaxi, no se ha visto esta iniciativa desde las mismas mujeres o si la hay, necesariamente debe existir un cambio en el pensamiento del hombre, mientras ellos no acepten que la mujer es capaz para ocupar estos puestos, no se puede hablar de un desarrollo local de género (s/p).

Luego, en el 2007, aparece un texto precursor en el uso de la palabra feminismo y la construcción de una identidad indígena-feminista. Se trata de "Feminismo paritario indígena andino", de la desaparecida quechua, peruana, Rosalía Paiva (2014 [2007]) que es relevante porque en lugar de tachar el feminismo como algo foráneo, argumenta que este sería propio de la cultura andina y que habría sido el colonialismo europeo el que introdujo la desigualdad de género:

> El reto de nuestra diversidad está en la reivindicación de un 'Feminismo Paritario Indígena' desarticulado y desestructurado por el colonialismo. Recuperar el feminismo paritario vivenciado por nuestras ancestras y ancestros será posible en la medida en que las mujeres y hombres indígenas nos apropiemos de él (306).

Respecto al feminismo que Paiva anuncia como posibilidad, este concepto no convoca adhesión ni usos unánimes entre las autoras indígenas. Sin embargo, se constata que es una categoría central para pensar de manera crítica su vínculo con las mujeres no indígenas y los feminismos de corte liberal, que se indican como indiferentes a las fracturas raciales y a las continuidades coloniales que impiden establecer paridad entre la existencia de las mujeres racializadas (indígenas, negras) y las mujeres mestizas o blancas. En este punto, se declara adhesión a la vertiende de los feminismos negros, chicanos y "de color" cuyo legado se expresa en una genealogía de autoras y obras donde destacan Angela Davis, Audre Lorde, Bell Hooks y Gloria Anzaldúa, invocadas de manera recurrente por estas autoras indígenas. Por lo tanto, si bien no se adhiere de buenas a primeras a una identidad feminista, si existe consenso en torno a la necesidad de vincularse con el feminismo interseccional que propone la articulación de las dimensiones de género, raza y clase social para pensar la situación de las mujeres, tomando distancia de cualquier pretensión universal de la categoría "mujer". Es así como tenemos autoras que se definen abiertamente como exponentes de un pensamiento interseccional y anti patriarcal pero sin identificarse como feminista, como las ya citadas Aura Cumes y Moira Millán.

Esto hace más pertinente la identificación de un pensamiento anti patriarcal e interseccional indígena (Zapata, 2022), porque permite acoger la dimensión crítica, pero a la vez movilizadora de la categoría de feminismo. De todas formas, la identidad feminista se abre paso con velocidad entre algunas autoras indígenas, lo que

debe ser apuntado porque es un proceso que se encuentra en expansión. Un ejemplo importante es el feminismo comunitario de Guatemala (las ya mencionadas Lorena Cabnal y Emma Chirix) y el de Bolivia (Julieta Paredes y Adriana Guzmán, ambas aymaras), también en la emergencia de un colectivo mapuche-feminista: Rangiñtulewfü, que cuenta entre sus integrantes a Ange Valderrama Cayuman (cineasta) y Daniela Catrileo (escritora), quienes en una publicación conjunta (2019) sostienen:

> A pesar de designarnos como 'mapuche feministas' somos enfaticxs en decir que no existe un movimiento feminista mapuche, sino sujetxs o colectivos que se sienten cercanos a esa posibilidad de cruce. Estamos en ello, creando esa posibilidad, preguntándonos, recuperando y escarbando en la memoria común. Simplemente quisimos abrir tránsitos que nos condujeran a pensar la descolonización de nuestro pueblo, porque aún nos ha sido difícil encontrar a quienes se estén cuestionando el orden colonial en los feminismos que levantan [...] Por eso quisimos incorporar lo mapuche no como apellido, sino como umbral de entrada a re-pensar un feminismo que desde este rakiduam[3], sea capaz de responder al hegemónico (54).

Una cuestión importante que se debe mencionar, es que el uso de los conceptos no implica consenso sobre su origen y significado. Al respecto, una diferencia sustantiva es la que encontramos en el término de patriarcado, pues para algunas autoras este sólo aparece en la historia americana con la llegada de los conquistadores europeos (la propia Paiva), mientras que para otras si existieron patriarcados pre coloniales (las feministas comunitarias). De esta segunda opción interpretativa surge la tesis influyente del "entronque patriarcal" propuesta por Julieta Paredes y el feminismo comunitario de Bolivia:

3 Pensamiento en mapudungún.

> Tenemos que reconocer que hubo históricamente un entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental" y "también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia (2013: 71-72).

## Reflexiones finales

Escribir sobre el pensamiento indígena en el siglo XXI implica fijar un proceso de construcción que se encuentra en pleno desarrollo. El intento que hemos hecho aquí ha supuesto identificar sus principales características, centrándonos para ello en una agenda de temas en la cual se puede pesquisar la continuidad de conceptualizaciones y debates que han dado forma a la intelectualidad indígena contemporánea, es decir, aquella que ha acompañado o sido parte del actual ciclo de movimientos indígenas que arrancó en los años 70s del siglo pasado.

Entre los temas de continuidad hemos destacado la cuestión de la descolonización, la construcción de memorias y la reivindicación de los saberes tradicionales. Hablamos de continuidad en tanto siguen direccionando los diversos trabajos intelectuales, conservando una centralidad indiscutible a lo largo de varias décadas, no obstante, se trata de continuidades reformuladas a partir de nuevos temas y preocupaciones instalados por nuevas generaciones de autoras y autores indígenas que se instalan creativamente en esta genealogía, expandiéndola. Un ejemplo importante que interesó destacar es la reformulación de la noción de descolonización y territorialidad, ambas expandidas hacia nuevas dimensiones con las urgencias medioambientales actuales y con los aportes críticos de los feminismos indígenas.

Por otra parte, los temas emergentes y propios del siglo XXI, donde destacan el pensamiento interseccional y feminista, van de la mano con nuevas generaciones, que dinamizan tanto la esfera pública indígena como las nacionales. Nos hemos detenido en esta vertiente porque constituye el eslabón más reciente y dinámico de la intelectualidad indígena contemporánea, el cual se encuentra en desarrollo, pero con una trayectoria suficiente para impactar el campo indígena en su conjunto.

## Referencias bibliográficas

Antileo, E. y Alvarado, C. (2017). *Santiago Waria Mew. Memoria y fotografía de la migración mapuche*. Santiago: Comunidad de Historia Mapuche.

Antileo, E. Cárcamo-Huechante, L. Calfío, M. Huinca-Piutrin, H. (Eds.) (2015). *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Arias Lacayo, M. (2008). Nuez maya: alimento antiguo para un futuro mejor en Honduras. En Ulloa, A. Escobar, E. Donato, L. Escobar, P. (Eds.). *Mujeres indígenas y cambio climático* (pp. 177-180). Bogotá: UNAL, Fundación Natura, UNODC.

Boné-Guajajara, S. (2022). Entrevista com Sonia Guajajara: o movimento indígena frente à pandemia da COVID-19. 27(11), 4125-4130. https://www.scielo.br/j/csc/i/2022.v27n11/

Cabnal, L. (2017). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew Guatemala. *Ecología Política*, 54, 98-102.

Chancoso, B. (2010). El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer. *América Latina en Movimiento ALAI*, 453, 6-9.

Chávez, M. (2008). Autonomías indígenas y Estado plurinacional. *Osal*, IX(24), 51-71.

Chirix, E. (2019). Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya. En X. Leyva y R. Icaza, (Eds.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp. 139-158). Buenos Aires: CLACSO.

Chivi, I. (2010, 30 marzo). Buen Vivir: una democracia altamente igualitaria. https://www.45-rpm.net/2010/03/30/buen-vivir-una-democracia-altamente-igualitaria/

Choquehuanca, D. (2023). *La geapolítica del Vivir Bien*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Cierra D. (2008). Experiencia de los pueblos Nahuat-Pipil sobre el acceso a recursos naturales en El Salvador. En A. Ulloa, E. M. Escobar, L. M. Donato y P. Escobar (Eds.). *Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas latinoamericanas*. Colombia: UNAL-Fundación Natura de Colombia.

CONAIE (1994). *Proyecto político de la CONAIE*. Quito: Consejo de Gobierno de la CONAIE.

CSUTCB. Tesis política 1983 En S. Rivera (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa* (pp. 225-243). La Paz: La Mirada Salvaje.

Cumes, A. y Iñigo, M. (2017). Conversación sobre epistemología Maya, teoría poscolonial y procesos de lucha identitaria con Aura Cumes. *Re-visiones* 7, 1-20.

Domínguez, F. (2013). *La comunidad transgredida: los Zoques en Guadalajara. Un estudio entre indi@s urbanos*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la memoria. Descolonizar el feminismo*. La Paz: Tarpuna Muya.

Hernández, N. (2007). La educación intercultural en la perspectiva universitaria. El caso de México. En C. Zapata (Comp.). *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (pp. 181-197). Quito: Abya Yala.

Kopenawa, D. y Albert, B. (2024). *La caída del cielo: palabras de un chamán yanomami*. Madrid: Capitán Swing.

Kowii, A. (2011). El Sumak Kawsay. *Aportes Andinos*, 28, 1-4.

Krenak, A. (2023). *La vida no es útil*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Lajo, J. (2010, 2 abril). Sumak Kawsay – ninchik o nuestro vivir bien. https://rebelion.org/sumaq-kawsay-ninchik-o-nuestro-vivir-bien/

Loncon, E. (2014). Educación y cultura: ¿podremos llegar a ser una sociedad intercultural? En VV.AA. *¿Chile indígena? Desafíos y oportunidades para un nuevo trato* (pp. 109-120). Santiago: Chile Veintiuno/El Desconcierto.

Macas, L. (2010, 4 febrero). Debate sobre el Buen Vivir. Armonía de la Comunidad con la Naturaleza. https://www.servindi.org/actualidad/opinion/21763

Macusaya, C. (2018, 24 julio). Macusaya, C. Pachamamadas; apariencia y dominación. https://carlosmacusaya.blogspot.com/2018/07/pachamamadas-apariencia-y-dominacion.html

Mamani, P. (2011). Qamir Qamaña: dureza de "estar estando" y dulzura de "ser siendo". En Farah, I. y Vasapollo, L. (Coords.). *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 65-75). La Paz: CIDES-UMSA.

Mamani, P. (2017, 27 octubre). Entrevista con Moira Millán Weichafe Mapuche-Pehuenche. https://desde-elmargen.net/entrevista-con-moira-millan-weichafe-mapuche-pehuenche/

Millán, M. (2019). *El tren del olvido*. Buenos Aires: Planeta Libros.

Oyarzo, C. (2021). Plurinacionalidad en la Constitución de Bolivia: ¿una noción capturada por el Estado? *Hybris. Revista de Filosofía*, 12, 11-44.

Pacari, N. (2005). El movimiento indígena y su expresión política. *La Tendencia. Revista de Análisis Político*, 2, 46-52.

Paiva, R. (2014). Feminismo paritario indígena andino. En Y. Espinosa Miñoza, D. M. Gómez Correal, K. Ochoa Muñoz (Eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 295-308). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Paredes, J. (2013). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. Ciudad de México: Cooperativa El Rebozo.

Quispe, F. (2017). Nuestro horizonte primero es tener nuestra propia herramienta intelectual y tener un instrumento político. Entrevista de Soledad Machaca. Recuperado de http://jichha.blogspot.com/2017/01/felipe-quispe-nuestro-horizonte-primero.html

Reinaga, F. (1970). *La revolución india*. La Paz: PIB.

Rivera Cusicanqui, S. (2016). La destrucción de lo común o el mal vivir del proceso de cambio. En *Memoria Tercer Foro Andino Amazónico de Desarrollo Rural* (pp. 146-155). La Paz: CIPCA.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. En Albó, X. & Barrios, R. (Coords). *Violencias encubiertas en Bolivia*, (vol. 1, pp. 25-139). La Paz: CIPCA / Aruwiyiri.

Rivera Zea, T. (2006). Pueblos indígenas: el derecho a tener derechos. *Revista Futuros* "Pueblos indígenas: el derecho a tener derechos". Edición digital. http://www.revistafuturos.info/futuros14/ent_tarcila_rivera.htm

Svampa, M. (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *OSAL* XIII(32), 15-38.

Treulen Seguel, K. (2008). Análisis sobre el impacto de los cambios climáticos en la vida de las mujeres mapuche de la región de la Araucanía, Chile. En A. Ulloa, E. M. Escobar, L. M. Donato y P. Escobar (Eds.). *Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas latinoamericanas*. Bogotá: UNAL-Fundación Natura de Colombia-UNODC.

Tibán, L. (2000, 16 julio). El proyecto de mujeres de la UNOCAM: una iniciativa para el desarrollo local. http://icci.nativeweb.org/boletin/16/tiban.html

Tzul-Tzul, G. (2018). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. En M. P. Meneses y K. Bidaseca (Coords.). *Epistemologías del sur* (pp. 385-395). Buenos Aires: CLACSO.

Valderrama, A. & Catrileo, D. (2019). Hacia un mapuche feminismo: posibilidades para un porvenir político. *Catarsis* 1(1), 49-54.

Viteri Gualinga, C. (2002). El Alli Káusai: un concepto indígena de sustentabilidad y paradigma alternativo al desarrollo. Polis Revista Latinoamericana, 3, 1-6.

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.

Zapata, C. (2022). Del género al feminismo. Crítica antipatriarcal de autoras indígenas contemporáneas. *Taller de Letras*, 71, 6-21.

Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.

Zapata, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, 3(4), 65-87.

Zapata, C. y Oliva, E. (2019). La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades*, 39, 319-347

# Capítulo XI
# Pensamento intelectualidades afrodescendentes: Intelectuais orgânicos e suas ações emancipatórias

*José Antônio Marçal, Sergio Luis do Nascimento*

## Introdução

Esse capítulo propõe-se a descrever uma trajetória que a princípio coloca-se ousada e injusta; escrevemos isso, porque a ousadia está no fato que iremos selecionar quatro intelectuais de língua portuguesa e quatro intelectuais de língua espanhola. E a injustiça em que consiste? Ao selecionar tão poucos iremos cometer uma injustiça de deixar de lado tantos outros intelectuais negros e negras que contribuíram e contribuem para o pensamento afro-diaspórico. Os autores de capítulos estabeleceram um critério para amenizar os danos que qualquer seleção cria ao propor escolhas. Estabelecemos como linha mestra e teórica, o conceito de intelectuais orgânicos.

E o que estamos entendendo desse conceito: todas as pessoas que se destacam no interior da própria população negra pela competência epistemológica e o engajamento político e ideológico com a causa emancipatório dessa população. Tomando como referên-

cia as teorias dos pensadores políticos Antônio Gramsci e Amilcar Cabral, podemos considerar que essas pessoas articulam a partir das suas atividades profissionais a perspectiva científica e política (práxis) na organização, educação e reinvindicação da população negra. Elas participam da elaboração teórica de um pensamento negro e da ampliação da autoconsciência crítica junto aos seus iguais.

Os propositivos que nos instiga nesse capítulo é compreender a forma de como a reflexão filosófica pode ser empreendida, transmitida, preservada em textos, poemas, livros e notas musicais na obra desses sete pensadores e pensadoras latinos/as americanos/as: referimo-nos as Dra. Nilma Lino Gomes, Dra. Aparecida Sueli Carneiro Jacoel (Sueli Carneiro), Dra. Conceição Evaristo, Dra. Djamila Ribeiro, Antônio Bispo dos Santos, Dra. Esther Pineda (Venezuela), Dr. Santiago Arboleda-Quiñonez (Colômbia) e Dra. Anny Ocoró Loango (Colômbia). O pensamento e a perspectiva do conhecimento desses atores sociais negros e negras a mais de uma década inspiram o desenvolvimento das teorias sociorraciais latina-americanas nas questões e diversidade etnicorracial da formação do continente. Esses pesquisadores e pesquisadoras a décadas salientam e denunciam a ideologização de uma racionalidade dominante, que inclusive justifica e naturaliza as opressões, tendo sua gênese na colonialidade, na afirmação de verdades eurocêntricas engendradas na construção de um projeto de modernidade imposto para todas as sociedades exploradas (Joaze Bernardino-Costa, 2018: 121).

Poderemos constatar nesses intelectuais negros e negras a desconstrução das narrativas epistemológica cuja base subjugou e associou a população afro-diaspórica ao ativismo do mundo mágico; o emocional; o primitivismo; a feitiçaria; a afetividade passiva; uma dedicação morna, doce e instintiva; a submissão; e a não afirmação cultural. De certa forma os diferentes intelectuais selecionados para esse capítulo nas últimas décadas remodelaram

as discussões e os debates do pensamento contra colonial e possibilitaram uma reconfiguração nas instituições acadêmicas de formação profissional e pesquisa. Sabemos que é importante salientar nessa introdução os autores e autoras selecionados[1] representam uma parte dessa história e poderiam elencar vários outros personagens que foram e ainda são fundamentais na reconstrução de uma epistemologia contra colonial e enraizada organicamente na luta contra o racismo e a desigualdade racial. Esses fomentaram junto ao movimento social negro, povos de terreiros, comunidades de periferia e favelas a pensar e postular-se como os novos sujeitos e sujeitas[2].

## Ampliando o entendimento sobre intelectuais orgânicos negros/as

Como já foi dito, o que entendemos como intelectuais negros/as são as pessoas que se destacam no interior da própria população negra pela competência epistemológica e comprometimento político-ideológico. Pessoas engajadas no processo emancipatório dessa população. Essas pessoas ocupam a função sociorracial de

1 Fazemos nossa homenagem aos cânones: Abdias do Nascimento, Lélia Gonzales, Beatriz Nascimento, Marcus Garvey, Aimé Cesaire, Frantz Fanon, Angela Davis que não entraram nessa seleção por optamos por autores e autoras que tiveram grande influência desses citados, mas o nosso recorte estabeleceu autores e autoras que no século XXI atuaram e atuam como intelectuais orgânicos, no início do século XXI.

2 Os novos sujeitos sociais, que são os movimentos sociais negros, os movimentos feministas, os movimentos LGBT, os movimentos rurais e urbanos, estão inseridos no pensamento socio-pedagógico nas últimas décadas como agentes que têm levado as análises das desigualdades educacionais para além dos "supostos determinantes intraescola e intrasistemas, para os determinantes sociais, econômicos, políticos, culturais, de gênero, raça, etnia, campo, periferia" (Arroyo, 2010:1381).

elaboração teórica de um pensamento negro e uma visão própria das relações raciais. Ao mesmo tempo, que têm contribuído, por meio da ação política, para o desenvolvimento da consciência crítica e coerente de parcela cada vez mais ampla da população negra. A característica comum desses/as intelectuais negros/as é o fato de em suas atividades profissionais articular o conhecimento científico e a ação política em favor da emancipação política, social e econômica do seu grupo social. Ao abordamos a atuação desses/as intelectuais, consideramos que a partir da função social que desempenham na sociedade, essas pessoas assumem a tarefa de contribuir para a organização, educação e demandas da população negra. Esses intelectuais negros/as representam um tipo de intelectuais que tem sua origem na própria população negra e a ela permanecem organicamente ligados.

No contexto das sociedades marcadas pela "situação colonial", a constatação desse grupo de intelectuais pode ser tomada como uma evidência do desenvolvimento sociocultural do segmento populacional ao qual pertencem. Sendo a população negra um grupo subalternizado nas sociedades latino-americanas, o crescimento quantitativo e qualitativo de intelectuais negros/as orgânicos evidencia certo grau de consciência da condição sociocultural das relações étnico-raciais e de maturidade política. No caso brasileiro, como procuramos mostrar, esses intelectuais negros/as têm protagonizado um processo de reelaboração conceitual da narrativa sobre as relações étnico-raciais e o racismo e realizado intenso diálogo com setores da sociedade civil e governos nos diferentes níveis administrativos.

Vale ressaltar que esses intelectuais não constituem um grupo uniforme. Há variação em grau de elaboração crítica e ação política, mas todos/as têm importância na luta por emancipação. Ainda que a maioria tenha adquirido uma formação acadêmico-científica, podemos localizar essas pessoas atuando profissionalmente em diversos espaços da sociedade, a saber, nas universidades, organizações

não governamentais, governos, mídia, setor artístico, atividade liberal, liderança religiosa, estética negra, entre outros. Contudo, o espaço de aglutinação dessas pessoas é o movimento social negro.

A formação dos/as intelectuais negros/as constitui um processo de longa duração, podemos falar em termos de geração. A intelectualidade negra abordada neste texto certamente teve a sua trajetória de formação marcada por duas dimensões inter-relacionadas: aquisição do conhecimento e dos instrumentos científicos e a identificação cultural, social, psicológico e até corpóreo, bem como o engajamento político-ideológico na luta contra o racismo e emancipação da população negra. A constituição de um grupo de intelectuais negros/as para um segmento populacional subalternizado, como a população negra, é um processo fundamentalmente político. As políticas de ação afirmativa para o acesso e permanência no ensino superior, implantadas no Brasil no início desse século XXI, foi um mecanismo que potencializou a aquisição do conhecimento científico para muitas pessoas negras. Essa política pública demandada e defendida frente ao Estado e à sociedade pela militância negra.

## Intelectuais negros/as de língua portuguesa

**1- Nilma Lino Gomes** – A intelectual é graduada em pedagogia, com mestrado em educação, doutorado em Antropologia Social e pós-doutorado em Ciência Social. Intelectual negra reconhecida como importante pesquisadora e professora universitária. Sua produção acadêmica que aborda temas como cultura afro-brasileira, movimentos sociais e educação, relações raciais, diversidade cultural e gênero têm influenciado muitos jovens acadêmicos por todo o Brasil.

Seu trabalho está situado na intersecção entre raça, gênero, educação e políticas públicas, com uma abordagem que articula

produção acadêmica com ativismo político. Como ativista na luta pela emancipação da população negra, Gomes esteve envolvida, como porta-voz, em diversos espaços de debate e decisão governamentais e não-governamentais nos últimos anos. Vale destacar a sua atuação na consolidação e presidência da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN); sua presença no Conselho Nacional de Educação/Educação Básica, onde sua atuação foi relevante para elaboração das diretrizes da educação escolar quilombola e antirracista; e sua atuação como Ministra no governo (2015) da presidenta Dilma Rousseff, comandando o Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos.

A produção teórica da autora é grandiosa. Composta por inúmeros artigos científicos, capítulos de livros, coautoria e autoria individual de livros. Em texto intitulado "Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira", publicado no livro *Epistemologias do Sul* (2010), organizado Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses, Nilma Gomes analisou as condições e os desafios para uma geração de intelectuais negros/as que passaram a atuar como pesquisadores nas universidades brasileiras, a partir dos anos de 1990. A entrada desse grupo significativo de pessoas negras, na condição de produtor de conhecimento, teve implicações e impôs desafios para produção acadêmico-científica. Ao tematizar a desigualdade e as relações étnico-raciais nas suas pesquisas, esses intelectuais negros/as questionaram o discurso que celebrava a diversidade cultural e a miscigenação racial como evidência de cidadania. Como pessoas negras, esses pesquisadores incorporaram nas suas pesquisas, além da racionalidade científica, as suas próprias vivências sobre o racismo e as relações raciais. Ou seja, a análise do fenômeno do racismo e das desigualdades raciais deixou de ser realizada por meio de um olhar distanciado e neutro e passou a ser realizada através de uma análise crítica de pessoas que vivenciavam esses problemas na própria trajetória pessoal e coletiva (Gomes, 2010).

Com relação aos desafios científicos enfrentados pelo grupo de intelectuais negros/as no interior da academia, a autora apontou a tensão entre as formas de conhecimento hegemônico e legitimado e os não hegemônicos e legitimados. O que evidenciava que o espaço acadêmico era atravessado por relações de poder. Outro desafio foi que, como um espaço racializado, a universidade era a expressão da branquitude. Muitas vezes a defesa dos cânones se convertia em uma estratégia de proteção do privilegio real e simbólico da brancura. E, por fim, o desafio da tensão epistemológica e política. A chegada e a transformação de pessoas negras que antes eram "objetos" de conhecimento em produtores de conhecimento resultaram em um questionamento da exclusividade do conhecimento científico. Essa tensão forçou um deslocamento do lugar de não hegemônico para o lugar de contra hegemônico do fazer científico desses intelectuais negros/as (Gomes, 2010).

Do ponto de vista político, segundo a autora, esse grupo de intelectuais negros/as foi responsável pela construção da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e Negras (ABPN), no ano 2000. Essa associação organiza o Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros (COPENE) que é um espaço/momento de apresentação da produção científica, discussão política, construção de estratégias e diálogo com intelectuais negros de outros países. Essa geração de intelectuais negros/as foi também responsável pela organização de vários Núcleos de Estudos Afro-brasileiros (NEABs) nas universidades. Núcleos que realizam atividades de pesquisa e extensão. Como intelectuais engajados na luta antirracista e militantes do movimento negro, esses intelectuais tiveram participação ativa e significativa na pressão às universidades e aos governos pela implementação de políticas de ações afirmativas.

Como desafio político para a geração de intelectuais negros/as dos anos de 1990, a autora colocou a necessidade de preparação de nova geração e a construção de novos espaços de diálogo no interior da própria população negra. Espaço que reconheça as dife-

renças de identidades no universo cultural afro-brasileiro. Em um olhar retrospectivo podemos considerar que uma nova geração de intelectuais negros/as, maior numericamente e bem qualificada, já foi formada e está atuante em vários espaços da sociedade. A despeito das políticas públicas de promoção da igualdade racial ainda temos muitos desafios. Contudo, podemos afirmar que hoje temos uma narrativa feita pelos negros e não sobre os negros ou para os negros (Gomes, 2010).

Nesse sentido, ela compartilha com outros autores que o espaço universitário precisa ser democratizado, não apenas em termos de acesso, mas também em termos de legitimação de outros saberes e outras formas de contar histórias, como o discurso pedagógico do próprio movimento negro. Em outras palavras, ao propor um diálogo entre a crítica ao racismo estrutural e a afirmação de políticas públicas inclusivas, especialmente aquelas relacionadas à educação, Gomes desenvolve a ideia de intelectualidade negra engajada, ou seja, o compromisso de pensar, agir e produzir conhecimento em prol de experiências e processos emancipatórios associados às pessoas negras. Essa categoria é central para reconfigurar o lugar das pessoas negras na história, na ciência e na construção de futuros alternativos.

Dessa forma, Nilma Gomes resgata o lugar do sujeito negro na produção de conhecimento, tanto por meio de sua presença nas universidades quanto pelos saberes construídos no interior dos movimentos sociais. Ela propõe o conceito de intelectualidade negra engajada, entendida como aquela que articula o trabalho acadêmico com o ativismo antirracista. Em sua visão, o espaço universitário precisa ser democratizado não apenas em termos de acesso, mas também em termos de validação de outros saberes e narrativas, como os oriundos do movimento de educadores negros.

Sua obra combina a crítica ao racismo estrutural e a defesa de políticas públicas inclusivas, especialmente no campo da educação. Nessa perspectiva, ele desenvolveu o conceito de intelec-

tualidade negra engajada, um modo de pensar, agir e produzir conhecimento a partir da experiência que se origina na intersecção entre experiências de vida marcadas pelo racismo e a escolha ética de transformar essa realidade por meio do conhecimento para fins de justiça racial e social a partir de uma posição situada. A partir dessa leitura: "Ser uma intelectual negra comprometida é assumir uma posição política e epistêmica que reconhece a dor e a força da nossa trajetória, e a transforma em saber emancipador" (Gomes, 2012: 124).

Esse compromisso se baseia na experiência vivida, que encontra no movimento negro um produtor central de conhecimento, um lugar legítimo de produção epistemológica (Gomes, 2017: 35) por meio do qual deve ocorrer uma redefinição epistêmica que resgate os saberes comunitários, orais e ancestrais e constitua um caminho para descolonizar o conhecimento e visibilizar uma pluralidade de epistemologias que reconheçam a centralidade dos sujeitos racializados na construção do conhecimento. Nesse sentido, sustenta que: "A ação educativa do movimento negro é uma ação política e intelectual, porque produz pensamento, memória e resistência" (Gomes, 2017: 28).

Certamente Nilma Lino Gomes é representante de uma geração de intelectuais negros/as que teve a consciência do seu papel político na luta antirracista no Brasil. Ao seu lado, podemos lembrar outros/as intelectuais de grande relevância pelo trabalho teórico e político em favor da população negra, neste século XXI. Destacamos para homenagear a professora Dra. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, o professor Dr. Kabengele Munanga, o professor Dr. Luiz Alberto Oliveira Gonçalves (falecido em 2023), dentre outros. Contribuições que possibilitaram avanços significativos para população negra no campo da educação, particularmente na institucionalização da legislação de uma educação antirracista e na defesa e implantação de programa de políticas afirmativas no ensino superior.

**2- Antônio Bispo dos Santos –** Existir e resistir significa, para Antônio Bispo dos Santos, mais conhecido como Nêgo Bispo, descolonizar e contra colonizar mentes e corpos. O militante e agente contra colonial nasceu quilombola no Quilombo do Saco-Curtume, no Estado do Piauí, em 1959 e faleceu em 2023. O pensador com uma verve de escritor, poeta, filósofo, historiador e ensaísta define-se como um "tradutor do pensamento de seu povo" e teve uma voz ativa na defesa dos saberes e modos de vida dos povos tradicionais e originais; dialogou com as comunidades quilombolas e indígenas estabelecendo junto a esses grupos uma epistemologia de comunalidade e reciprocidade. A sua identidade e o seu conhecimento foram intrinsecamente ligados ao seu papel e posição na comunidade.

Nesse papel efetivou-se como membro da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Para além do seu ativismo político, Antônio Bispo dos Santos foi conhecido por suas reflexões sobre as questões políticas, sociais e ambientais que afetam a população quilombola.

O contra colonialismo enfatizado por Antônio Bispo dos Santos (2015) destaca as resistências concretas contra a expropriação e subjugação cultural e física sofrida pelas comunidades tradicionais brasileiras ao constituírem comunidades autossustentáveis como forma de lutar contra o poder opressor. Esses grupos ressignificaram suas identidades individuais e coletivas, mantendo vivas suas tradições culturais e religiosas, conforme citação abaixo:

> Bispo Santos constrói um argumento denso sobre a história das resistências, rebeliões, insurgências e experiências concretas de construção de comunidades livres e auto sustentáveis, como Palmares, Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, projetando seus ideais para os dias de hoje. Desenvolvendo um conceito amplo de colonização, o autor contesta o atual modelo ecocida e desumano de desenvolvimento econômico ao qual o Brasil, junto com os demais

> países da América Latina, se rendeu completamente. Em contraposição a esse projeto de sociedade autodestrutiva, passa a propor uma alternativa civilizatória baseada na biointeração, comum aos quilombos, aos terreiros das religiões de matriz africana e à capoeira (Carvalho, 2015: 14).

O trecho acima reflete o que a ancestralidade se tornou para Nêgo Bispo e para toda a comunidade quilombola: um signo de resistência. O seu conceito de biointeração protagoniza uma construção histórico-cultural para a população negra, gestando um projeto sociopolítico fundamentado nos princípios da insurgência e resistência. Esse projeto baseia-se nas experiências de convivência das comunidades livres e autossustentáveis, nas quais seres humanos e meio ambiente interagem em uma simbiose, retroalimentando-se mutuamente por meio da tradição. Essa dinâmica fortalece tanto as tradições quilombolas quanto os valores africanos. Nesse contexto de reflexão ambiental, Bispo critica o modelo econômico vigente por agir de maneira ecocida e desumana, propondo como alternativa uma civilização baseada justamente na biointeração.

> A melhor maneira de guardar o peixe é nas águas, e a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança [...] fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia (Santos, 2015: 45).

O cerne da contracolonialidade é a autonomia epistêmica, territorial e civilizacional dos povos tradicionais. Esta última é uma manifestação política, mas também um imperativo ontológico, que sustenta a possibilidade de construir mundos não capitalistas a partir da base.

Nesse sentido, denuncia a continuação do epistemicídio, isto é, a eliminação sistemática do conhecimento não europeu por

meio da colonização, que decorre da experiência vivida. Segundo o autor, instituições como escolas, universidades e o Estado reproduzem uma monocultura do conhecimento (Bispo dos Santos, 2007: 32). Em resposta, ele propõe a retomada da oralitura, categoria que desenvolve para destacar o valor da oralidade coletiva quilombola como forma legítima de conhecimento (Bispo dos Santos, 2015: 61-66). Diferentemente da "decolonialidade" que circula nos espaços acadêmicos, a contracolonialidade é uma prática cotidiana que decorre dos modos de existência das comunidades negras rurais (Bispo dos Santos, 2007: 45-48). Portanto, é necessário viver sem a cosmovisão colonial (CONAQ, 2021).

Nesse sentido, o território é uma dimensão existencial e civilizatória. "Território é um modo de vida", afirma (Bispo dos Santos, 2015: 39). O quilombo é o espaço onde a liberdade coletiva se realiza, em uma relação recíproca com a natureza e os saberes ancestrais.

Uma imagem recorrente em sua obra é a do tecido, que aparece tanto em seus textos quanto em suas entrevistas. Para Bispo dos Santos, os povos tradicionais tecem a vida a partir de múltiplas relações entre práticas, saberes e espiritualidades (Bispo dos Santos, 2007: 51). A vida comunitária não é linear nem hierárquica, mas sim uma rede de conexões. Essa visão de mundo relacional se opõe à lógica fragmentária do pensamento colonial e moderno. Em diversas entrevistas (citadas em CONAQ, 2021), ele afirma que "a vida é um tecido feito por muitas mãos".

Esse conceito, difundido por Nêgo Bispo, foi inspirado nos modos de vida das comunidades quilombolas e dos terreiros de religiões de matrizes afro-brasileiras. Ainda sobre a questão ambiental e climática, os conceitos de "saberes orgânicos" e "saberes sintéticos" sintetizam como o filósofo afro-pindorâmico enfatizava a interconexão e a interdependência entre os seres humanos e não-humanos. Os saberes orgânicos, próprios das comunidades tradicionais, correspondem à percepção integrada do ser huma-

no com o seu ambiente, fundamentada em relações circulares e horizontais com as forças da natureza. Já os saberes sintéticos, originados da visão eurocêntrica e colonialista, caracterizam-se pela dissociação e exploração desenfreada dos recursos naturais, promovendo uma visão linear e hierarquizada. Dessa forma, Nêgo Bispo evidencia que a preservação ambiental e a justiça climática dependem do fortalecimento das práticas orgânicas e da rejeição às lógicas predatórias dos saberes sintéticos: "Nós trouxemos a biointeração; para a coincidência, trouxemos a confluência; para o saber sintético, o saber orgânico; para o transporte, a transfluência; para a colonização, a contra-colonização (Santos, 2023: 4).

Ao apresentar uma conclusão, não é encerrado o legado de ideias que Antônio Bispo dos Santos deixou, mas é um convite para pensar e repensar a confluência, ou compartilhamento de saberes. Ele contribuiu com seus livros Quilombos, modos e significados (2007), Colonização, quilombos: modos e significados (2015) e, antes de falecer em dezembro de 2023 aos 64 anos, com uma obra cuja principal mensagem é envolver as próximas gerações no processo de cura da relação entre seres humanos e não-humanos: A terra dá, a terra quer (2023).

**3- Maria da Conceição Evaristo de Brito** – No pensamento sociorracial afro-brasileiro, as mulheres negras historicamente foram marginalizadas da produção intelectual. Durante o processo colonial, ocorreu uma redefinição dos papéis de gênero com uma intensificação das hierarquias, solidificando-se a superioridade masculina e a inferioridade feminina. A lógica do racismo e do patriarcalismo se entrelaçou profundamente com o colonialismo, subjugando mulheres e povos não europeus, especialmente as mulheres negras. Estas foram relegadas a funções consideradas inferiores, como cuidadoras e trabalhadoras domésticas.

Essa realidade histórica é sistematizada por Evaristo da seguinte forma:

> A mãe preta se encaminhava para os aposentos das crianças para contar histórias, cantar, ninar os futuros senhores e senhoras, que nunca abriram mão de suas heranças e de seus poderes de mando sobre ela e sua descendência. Foi nesse gesto perene de resgate dessa imagem, que subjaz no fundo de minha memória e história, que encontrei a força motriz para conceber, pensar, falar e desejar e ampliar a semântica do termo. Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também (Evaristo, 2020: 27).

O trecho apresenta uma síntese interpretativa sobre o papel das mulheres negras no mundo afro-diaspórico. Contudo, muitas delas resistiram a essa narrativa de subjugação, estabelecendo novas formas de dar voz às suas existências. Entre tantas mulheres notáveis, destaca-se a própria autora, Maria da Conceição Evaristo, ou Conceição Evaristo, uma escritora brasileira nascida em Belo Horizonte, Minas Gerais. Formada em Letras e doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense, sua atuação literária e acadêmica, aliada à sua presença política e cinematográfica, personifica a resistência aos rastros de subordinação colonial. Além disso, Conceição Evaristo transcende o espaço artístico e acadêmico, estimulando reconhecimento ao poder emancipatório das ideias. "Tenho tido a percepção que, mesmo partindo de uma experiência tão específica, a de uma afro-brasilidade, consigo compor um discurso literário que abarca um sentido de universalidade humana. Percebo ainda que experiências específicas convocam as mais diferenciadas pessoas" (Evaristo, 2020: 31).

A contribuição dessa intelectual mais significativa talvez esteja

no conceito que cunhou como "escrevivência", que une o ato de escrever com a experiência vivida, um conceito difundido especialmente em sua obra *Da escrita e da vida* (2011). Este método inspira gerações de escritoras negras, ultrapassando a esfera literária e chegando aos campos da história, filosofia e sociologia.

> A escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha. Por isso, repito uma pergunta reflexiva, que me impus um dia ao pensar a minha escrevivência e de outras. Indago sobre o ato audacioso de mulheres que rompem domínios impostos, notadamente as mulheres negras, e se enveredam pelo caminho da escrita (Evaristo, 2020: 35).

Esse conceito evidencia a transformação da experiência individual em denúncia e resistência coletivas, proporcionando visibilidade às trajetórias historicamente marginalizadas. Livros como *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da Memória* (2013) exemplificam essa abordagem ao retratarem mulheres negras enfrentando opressões sociorraciais e desconstruindo estereótipos, oferecendo uma complexidade realista às personagens negras.

A "escrevivência" proposta por Conceição Evaristo não só potencializou o protagonismo das mulheres negras em espaços literários, políticos e históricos, como também afirmou o poder transformador das palavras: "A nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos" (Evaristo, 2020: 30). Sua literatura se torna, assim, uma ferramenta crucial para desconstruir discursos oficiais e trazer à luz as vozes silenciadas da afro-brasilidade, refletindo uma humanidade universalmente reconhecível. Portanto, a escrevivência sintetiza a perspectiva epistemológica da autora: "Nossos textos não nascem apenas da cabeça, nascem das marcas do corpo" (Eva-

risto, 2005:64). Escrever, para o sujeito negro, é sempre um ato de insurgência contra estruturas racistas de conhecimento e poder (Evaristo, 2005: 60-70).

A infância é central na medida em que é o momento em que se estabelecem as bases da aprendizagem, aprende-se com a mãe, onde o encontro acontece, onde a aprendizagem não é uma imposição.

> Pensar a Escrevivência como um fenômeno diaspórico e universal, primeiramente me incita a voltar a uma imagem que está no núcleo do termo. Na essência do termo, não como grafia ou como som, mas, como sentido gerador, como uma cadeia de sentidos na qual o termo se fundamenta e inicia a sua dinâmica. A imagem fundante do termo é a figura da Mãe Preta, aquela que vivia a sua condição de escravizada dentro 30 Conceição Evaristo da casa-grande (2020a: 29-30).

**4- Djamila Taís Ribeiro dos Santos** – É uma intelectual negra, formada em filosofia com mestrado em filosofia política. Ativista feminista e antirracista, Djamila Ribeiro, como é mais conhecida, é uma reconhecida escritora e professora universitária. Além da obra literária, a autora tem experiência como blogueira e como colunista em revistas e jornais de ampla circulação no Brasil. Em 2022, a autora tornou-se membro da Academia Paulista de Letras.

Com uma produção literária composta por livros premiados, a autora tem influenciado, com seu pensamento, um público cada vez mais jovem nos últimos anos. Talvez o que tornou esta autora e sua obra tão relevante no contexto da luta feminista QWSEDRGTYUI9OP-/7*-+ antirracista no Brasil neste século XXI, seja mais a sua capacidade de abordar a discussão teórica do racismo e do feminismo a partir de uma linguagem acessível. Nesse sentido, pode-se ver a marca da pesquisadora acadêmica articulada à linguagem jornalística no seu trabalho.

Os livros *Lugar de fala* e *Pequeno manual antirracista* alcançaram uma parcela ampla da juventude através das redes sociais digitais e da utilização dos textos como materiais didáticos e literários em muitas universidades e escolas brasileiras. Para além da popularidade dessas obras, a relevância de Djamila Ribeiro está no fato de ter introduzido na discussão pública sobre racismo e machismo o conceito "lugar de fala".

Esse é um conceito pouco compreendido nas discussões correntes de senso comum e redes sociais digitais, mas de grande importância para o debate científico, político e ético. No livro *Lugar de fala* (2017), a autora explica que o conceito não diz respeito a "experiências individuais", mas a legitimidade de se falar a partir da "localização social" do grupo de pertencimento na estrutura social. Essa legitimidade passa pela compreensão da experiência compartilhada com outras pessoas do mesmo grupo social. Ou seja, precisa está referenciada em uma "condição social comum".

A partir das reflexões de outras autoras como a filósofa panamenha Linda Alcoff, a intelectual indiana Gayatri Spivak, e, principalmente a socióloga estadunidense Patrícia Hill Collins e a intelectual portuguesa Grada Kilomba, Ribeiro (2017) desenvolve o conceito desde uma perspectiva das relações de poder, conforme afirma: "a discussão é sobretudo estrutural e não 'pós-moderna'". Segundo a autora, "quando falamos de direito à existência digna [...] estamos falando de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo" (Ribeiro, 2017: 64).

Considerando a questão racial, o que confere a legitimidade do "lugar de fala" a uma pessoa não é a sua experiência pessoal. Uma pessoa negra pode ser reacionária com relação ao racismo, mas isso não impede que ela não sofra as consequências do racismo estrutural. Da mesma forma que uma pessoa branca que combate a opressão racista não deixa de se beneficiar do lugar privilegiado

que seu grupo ocupa na estrutura social. Segundo a autora, o que se questiona é a "legitimidade que é conferida a quem pertence ao grupo localizado no poder" (Ribeiro, 2017: 68).

Pode-se dizer que esse conceito aponta para bases epistemológicas. Antes de pronunciar sobre os "outros", os diferentes do seu grupo de pertencimento, uma pessoa precisa ter consciência do lugar que o seu grupo social ocupa na estrutura social de poder. Segundo Ribeiro, todas as pessoas têm um lugar na estrutura de poder, seja em uma localização social privilegiada ou subalternizada. O reconhecimento do lugar que as pessoas ocupam nessa estrutura não inviabiliza o diálogo entre os diferentes sujeitos, mas chama à reflexão sobre a própria condição social em uma estrutura de poder que privilegia grupos em detrimento de outros.

O conceito lugar de fala tem um potencial de colocar no debate público sobre o racismo e o machismo, no contexto colonial latino americano, um controle ético. A situação colonial privilegiou historicamente o branco, o masculino, o rico, o heterossexual, o cristão, etc. Por muito tempo esses sujeitos foram os únicos legitimados a falar. Esse conceito conforme elaborado por Ribeiro, ajuda a compreender que pessoas podem falar sobre os "outros" diferentes, mas não podem falar qualquer coisa nem pretender que sua fala seja conclusiva. Por outro lado, possibilita que sujeitos historicamente silenciados rompem com o silenciamento imposto e passem a falar por si mesmos. Com argumenta a autora, "ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal" (Ribeiro, 2017: 70).

Assim, por meio de uma leitura situada, ela realiza uma crítica estrutural ao racismo, ao sexismo e à invisibilidade das mulheres negras nos espaços de produção de conhecimento, contribuindo para a ampliação do debate público. Ela tem desempenhado um papel de destaque na democratização do acesso ao pensamento negro por meio de múltiplas plataformas: livros, colunas de jornal, mí-

dias sociais e participação política. Neste último aspecto, ela contribui para a importância da disseminação de ideias antirracistas. Isso pode ser observado em Pequeno manual antirracista (2019), que apresenta um guia para pensar e agir contra o racismo estrutural, onde se enfatiza a responsabilidade ativa das pessoas brancas no combate ao racismo. Ela enfatiza que não basta "não ser racista": é preciso ser antirracista de forma consciente, contínua e educativa (Ribeiro, 2019: 22-25).

A partir daí, a chave está na natureza da dimensão pedagógica. Isso se resume a uma educação pautada na pluralidade epistêmica emancipatória, centrada na pluralidade epistêmica e na representação de identidades diversas no currículo escolar, como parte de uma pedagogia da presença negra (Ribeiro, 2018: 87-93). Isso implica afirmar a potência da existência negra: narrar emoções, produzir alegria e construir redes de solidariedade.

Dessa forma, sua abordagem une o "lugar de fala" -um local estrutural na matriz de poder e conhecimento-, à interseccionalidade -a articulação entre raça, gênero e classe social- e à necessidade de justiça epistêmica -a partir de uma pedagogia da presença negra.

## Intelectuais negros/as de língua espanhola

**1- Anny Ocoró-Loango** - Intelectual afro-colombiana, nascida em Cali, formou-se em Ciências Sociais pela Universidade Del Valle. Obteve mestrado e doutorado na Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO), na Argentina. Atua como pesquisadora na cátedra UNESCO "Ensino Superior e Povos Indígenas e Afrodescendentes na América Latina" e na coordenação da Comissão de Mulheres Afro-latino-americanas da Rede Interdisciplinar de Estudos de Gênero da Universidade Nacional de Três Febrero (UNTREF). Entre suas muitas habilidades, destaca-se a

capacidade de aglutinar pessoas e inspirá-las a buscar e desbravar o máximo de seus potenciais, sendo, sem dúvida, um dos grandes talentos dessa intelectual. Nesse século XXI, a autora vai se consolidando como uma referência no campo acadêmico e na militância organizada.

Esse artigo revelou uma intelectual precisa nos argumentos e uma coerência temática impressionante, ao estabelecer uma reflexão entre o que propõe a decolonialidade de Aníbal Quijano (2005) e a contra-colonialidade de Nêgo Bispo (2023). A autora reflete, nesse trabalho, como o racismo epistêmico se manifesta e se reproduz na sociedade, estruturando hierarquias raciais e sustentando privilégios de certos grupos nos espaços de circulação do conhecimento. Como ela afirma:

> O racismo epistêmico não pode ser lido fora dessa estrutura de racializar corpos, histórias, saberes, sujeitos, para sustentar o privilégio epistêmico, cultural, racial e material de certos grupos. Assim, o que se denomina ciência neutra, objetiva e universal esconde, na realidade, o funcionamento de um sistema racista que hierarquiza as formas de conhecimento e, sobretudo, define quem pode produzir conhecimento legítimo (Ocoró, 2021: 425).

Ela também destaca como os saberes subalternizados foram historicamente excluídos dos espaços acadêmicos, mesmo tendo resistido nos territórios dos povos tradicionais. Ressalta que o privilégio epistêmico "opera como capital epistêmico" e que esse poder se expressa pela "produção de conhecimento que circula e é reproduzido pela escola, pela historiografia, pela mídia e pelos diferentes espaços acadêmicos" (Ocoró, 2021: 425).

As reflexões do artigo antecipam um debate essencial sobre as cotas epistêmicas como forma de democratizar os saberes. Nesse sentido, afirma:

> A ação afirmativa epistêmica pode ser entendida como um mecanismo de reparação histórica e epistêmica, que busca não apenas o acesso das populações afrodescendentes e indígenas ao ensino superior, mas também o reconhecimento de seus saberes como válidos, potentes e legítimos na produção de conhecimento (Ocoró, 2021: 429).

A leitura de seus textos revelou uma autora com uma intelectualidade orgânica, profundamente alinhada à luta antirracista e com práticas emancipadoras. Como pesquisadora, seus trabalhos concentram-se nas dinâmicas do racismo estrutural e epistêmico, em crítica ao conhecimento acadêmico ocidental eurocêntrico, aproximando-se da sociologia, antropologia, estudos culturais e filosofia decolonial.

Seu engajamento a levou a fundar a Associação de Investigadores/as Afro-Latino-Americanas e do Caribe (AINALC), com o objetivo de fomentar o diálogo e a colaboração entre intelectuais afro-latino-americanos e caribenhos.

Sua abordagem deixa clara a centralidade histórica do racismo epistêmico na organização das sociedades ocidentais. Como afirma "Historicamente, a exploração global do capitalismo racializou e feminilizou os corpos a fim de explorá-los e extrair maior lucro deles" (Ocoró, 2021: 424). Baseando-se em Achille Mbembe, Ocoró denuncia a lógica colonial da negação da humanidade negra:

> O Negro foi inventado para significar exclusão, brutalização e degradação, inclusive para significar um limite conjurado e odiado ao mesmo tempo. Desprezado e profundamente desonroso, no contexto da modernidade ele foi o único ser humano cuja carne se transformou em coisa e seu espírito, na sepultura viva do capital, em mercadoria (Mbembe, 2016: 33, cit. em Ocoró, 2021: 420).

Como pesquisadora, seus trabalhos concentram-se nas dinâmicas do racismo estrutural e epistêmico, aprofundando a crítica ao conhecimento acadêmico ocidental eurocêntrico. Essa abordagem proporcionou aos seus escritos uma perspectiva interdisciplinar que inclui o diálogo com a sociologia, a antropologia, os estudos culturais e a filosofia decolonial. Esse arcabouço intelectual impulsionou Anny Ocoró Loango a criar a Associação de Investigadores/as Afro-Latino-Americanas e do Caribe (AINALC). Essa organização, fundada pela autora, tem como objetivo fortalecer a pesquisa e a colaboração entre intelectuais e estudiosos/as interessados/as nas questões afro-latino-americanas e caribenhas.

A sua inserção na temática afro-diaspórico e toda a sua trajetória se expressam na forma como Anny O. Loango nos explica o componente histórico do racismo epistêmico: "Historicamente, a exploração global do capitalismo racializou e feminilizou os corpos a fim de explorá-los e extrair maior lucro deles" (424). Anny Ocoró-Loango, como pesquisadora e ativista negra, tem utilizado a precisão de sua escrita e a altivez de sua voz para tornar visível o papel das mulheres negras na luta e na história da América Latina.

Como pesquisadora ativista, seu trabalho acadêmico aborda criticamente as estruturas de poder que permeiam a sociedade brasileira, centralizando o corpo nas experiências de mulheres negras e problematizando as categorias de identidade, memória e resistência por meio da intersecção entre gênero, raça e colonialidade (Ocoró-Loango, 2018).

Em seu artigo "Memórias negras: corpo e resistência", ela aponta que o corpo negro é um território de contestação política e cultural, onde se inscrevem tanto as marcas da escravidão quanto as práticas de resistência e afirmação identitária (Ocoró-Loango, 2018).

Ao questionar epistemologias eurocêntricas, criticando o patriarcado colonial e o racismo estrutural, ela resgata saberes ancestrais afro-brasileiros e argumenta que a colonialidade do poder se manifesta não apenas na dominação econômica e política, mas

também na construção simbólica da racialidade e do gênero (Ocoró-Loango, 2019). Nesse sentido, ela argumenta que recuperar narrativas afrodescendentes a partir de uma perspectiva crítica é essencial para descolonizar a educação e promover processos de empoderamento comunitário (Ocoró-Loango, 2019).

Seu trabalho em educação popular visa criar espaços de aprendizagem que integrem as experiências e os saberes de mulheres negras, contribuindo assim para a transformação social a partir da base (Ocoró-Loango, 2021).

**2- Esther Pineda G.** - Essa intelectual afro-venezuelana é formada em sociologia, com doutorado e pós-doutorado em ciências sociais. Ativista feminista e antirracista, Pineda atua como escritora e pesquisadora. Nos últimos anos vem se destacando com uma produção importante sobre racismo, machismo e desigualdade de gênero, bem como a suas consequências na América Latina. Nesse sentido, sua obra pode ser identificada como interessada e comprometida com as causas da população negra e das mulheres, especialmente das mulheres negras latino-americanas.

Com uma obra composta de vários livros e artigos científicos, a autora aborda temas como racismo na vida cotidiana, cultura femicida e violência estética a partir de fundamentos sociológicos. Dois aspectos podem ser percebidos no trabalho dessa intelectual: a busca pela compreensão do racismo a partir de sua manifestação cotidiana nos vários contextos nacionais da América Latina e Caribe e a intersecção entre racismo e sexismo.

Em artigo publicado no Brasil, intitulado *Los afrodescendientes ante el racismo latinoamericano: autorreconocimiento étnico y endorracismo* (2018), a autora discutiu o racismo a partir das teorias do interacionismo simbólico e da análise crítica do discurso. Segundo a autora:

> Son todas estas concepciones, prácticas, premisas y expresiones dirigidas a "los otros", en este caso, afrodescendientes en el con-

> texto de racialización, las que construyen, determinan y reproducen los discursos y representaciones sobre esta población; definen sus experiencias de discriminación en la vida cotidiana, pero también, sus experiencias y procesos de emancipación, resistencia y transformación social (Pineda, 2018: 16).

Esse discurso racista a que pessoas negras são expostas e produzem respostas subjetivas, como pessoas racializadas. Dentre as diferentes respostas subjetivas destacadas pela autora estão: 1) "La aceptación del estigma"; 2) "El endorracismo"; 3) "La incorporación a los movimientos sociales"; 4) "La profesionalización del estigma" (Pineda, 2018). Na primeira resposta, o sujeito estigmatizado desenvolve uma consciência de que tudo que se faça não evita que as pessoas negras sejam tratadas como diferentes e não iguais; na segunda, o sujeito discriminado se ver a partir do olhar do racista. Esse sujeito passa a reproduzir o racismo sobre si mesmo e sobre as pessoas pertencentes ao seu grupo, uma espécie de auto-ódio.

> El sujeto racializado internaliza como propia la discriminación que se le ha impuesto y la reproduce sobre sí, como también sobre aquellos pertenecientes a su grupo étnico y racial. Esta discriminación desde el sujeto racializado también conocido como endorracismo, va a expresarse a través de los diferentes agentes socializadores pero también y fundamentalmente protagonizada por los sujetos en los espacios cotidianos de la vida en común. El endorracista tomará como propios y legitimará los criterios expuestos por el racista para ejercer la dominación sobre el concebido como racialmente heterogéneo, es decir, el endorracista, sujeto racialmente heterogéneo que previamente ha internalizado la racialización de su opresor, apoyará las premisas en que se afirma que su grupo étnico y racial es inferior, atrasado, salvaje, incapaz, incivilizado, desprovisto de belleza, y de capacidades intelectuales deficientes (2015:199).

Na terceira, o sujeito se engaja em ações coletivas de estigmatizados contra os "outros" estigmatizadores, como mecanismo de resistência ao racismo; e, na quarta resposta, o sujeito racializado converte o estigma em objeto de trabalho como ativista político da causa do seu grupo social.

Essa última possibilidade, segundo observa a autora, encontra baixa probabilidade devido às consequências do racismo praticado contra a população negra na América Latina. Em geral, a população negra latino-americana encontra-se com baixo índice de profissionalização, baixa escolaridade acadêmica e com pouca produção de conhecimento referente às relações étnico-raciais (Pineda, 2018). Neste sentido, e no quadro desta dualidade, observa-se também que:

> Frente a ello, es posible considerar el pensamiento post-colonial como el paradigma por excelencia en el proceso de desarticulación del racismo y el endorracismo pues visibiliza las relaciones de poder que subyacen en las concepciones prejuiciadas y estereotípicas con respecto a la multiculturalidad y pluri etnicidad de la sociedad latinoamericana; al mismo tiempo que cuestiona la superioridad del pensamiento dominante «blanco» y se propone atender al punto de vista de aquellos que han sido silenciados durante el proceso de colonización. No obstante, el post-colonialismo no deberá circunscribirse solamente al ámbito ideológico, se hace necesaria la consolidación de un post-colonialismo práctico como los mecanismos de deconstrucción y desarticulación de las prácticas racista y endorracista que persiste en la sociedad pluriétnica y multicultural latinoamericana. Aunado a ello, se hace necesaria la profundización de los esfuerzos en lo que refiere a la desracialización de las relaciones sociales, la deconstrucción de imaginarios, estereotipos y prejuicios, así como, la visibilización de marcos de referencia, patrones identitarios y modelos positivos de la diversidad étnica y cultural de América Latina (2015: 202).

Outro aspecto importante da obra de Esther Pineda é a desigualdade de gênero e as suas consequências negativas para as mulheres. Neste sentido, os conceitos de "cultura femicida" e de "violência estética" (2023) desenvolvidos pela autora, são importantes para compreendermos esse problema social nos diferentes contextos nacionais da América Latina. A noção de violência estética é compreendida como

> el conjunto de narrativas, representaciones, prácticas e instituciones que ejercen una presión perjudicial y formas de discriminación sobre las mujeres para obligarlas a responder a ese canon de belleza imperante, así como, el impacto y consecuencia psicológicas, físicas y sociales que tiene en sus vidas (Pineda, 2023).

Portanto, tal pressão é realizada de diferentes lugares e maneiras. Desde pessoas próximas através de comentários sobre a aparência física e imagem até os agentes de socialização como a escola e os meios de comunicação que bombardeiam as mulheres com a narrativa de um padrão estético ideal.

Segundo Pineda, essa prática discursiva e institucionalizada tem consequências de natureza social, psicológica e física. Tendo em vista que essa "violencia estética se fundamenta y erige sobre la base de premisas sexistas, gerontofóbicas, racistas e gordofóbicas en el contexto de imaginarios de belleza binarios y jerárquicos (belleza-fealdad) que responden a criterios morales (lo buenos-lo malo)" (Pineda, 2023).

As mulheres que possuem uma ou mais de uma dessas características podem ser vítimas de preconceitos e exclusão social, inclusive nos espaços de trabalho. A pressão pela busca do padrão de beleza pode resultar em problemas psicológicos e físicos. Daí os frequentes casos de depressão, ansiedade e a submissão a procedimentos estéticos como cirurgias, medicamentos farmacológicos e produtos cosméticos. Ou seja, a violência estética incide concre-

tamente sobre a corporalidade das mulheres podendo provocar lesões, doenças e até a morte, bem como precarizar a existência de muitas mulheres, especialmente as mulheres racializadas como as negras e indígenas. A violência estética e a cultura femicída estão diretamente relacionadas no contexto sociocultural Latino Americano.

Vale ressaltar que Esther Pineda é uma escritora feminista e antirracista em plena atividade intelectual. Sua presença tem sido frequente em vários países do continente e nas redes sociais digitais. As reflexões e elaborações teóricas dessa autora são importantes para compreendermos a situação das mulheres, especialmente das mulheres racializadas, o papel das instituições na difusão de estereótipos e a persistência do racismo.

**3- Santiago Arboleda-Quiñonez** – Esse intelectual afro-colombiano é mestre em História Latino-americana e doutorado em Estudos Culturais Latino-Americanos. Professor e pesquisador na Universidade Andina Simón Bolívar, no Equador, onde leciona e pesquisa nas áreas de literatura e estudos culturais, estudos afro-andinos e política pública etnoeducacionais. Como pesquisador, o intelectual realizou pesquisas participativas em educação comunitária e etnoeducação e foi membro da equipe que elaborou as diretrizes da "Cátedra de Estudos Afro-Colombianos". Essa responsável pela etnoeducação para todo território colombiano. Desta forma, esse intelectual aborda em suas pesquisas temas como a etnoeducação, educação intercultural, direitos humanos, ecogenoetnocídio, defesa ambiental, entre outros, desde uma perspectiva decolonial.

Com profundo conhecimento sobre o processo implantação da política pública de etnoeducação na Colômbia e no Equador, Arboleda-Quiñonez tem uma produção acadêmica composta de livros e artigos científicos. Nos últimos anos tem mantido intenso intercâmbio acadêmico com outros países latinos americanos, a exemplo do Brasil (Castro, 2018). O professor Arboleda-Quiñonez

publicou artigos em revistas cientificas brasileira e participou de eventos acadêmicos em diversas universidades, com palestras, aulas e participação em grupos de estudos na Universidade do Estado da Bahia e na Universidade do Rio de Janeiro e na Universidade Federal do Paraná.

A contribuição teórica desse intelectual está na forma como aborda o processo implantação da etnoeducação para a população afro-colombiana. Uma abordagem muito valiosa para a população negra nos diversos países latinos americanos que incluíram na legislação a etnoeducação. Através de um trabalho investigativo bem localizado no contexto afro-colombiano, Arboleda-Quiñonez desenvolveu uma abordagem do processo de institucionalização da etnoeducação a partir da sua ligação com o processo de desenvolvimento econômico, social e cultural. Ou seja, com o processo de modernização que desde sempre foi marcado pela perspectiva de subalternização e destruição, física e cultural, da população negra seja na Colômbia e em outros países latino americano.

Em artigo intitulado "Etnoeducación, etnización afrocolombiana y forcejeos decoloniales", o pesquisador apresenta a noção de etnoeducação e as suas bases teóricas e históricas. A noção está associada à teoria controle cultural elaborada pelo antropólogo mexicano indianista Guillermo Bonfil Batalla, bem como à forma como o movimento social indígena colombiano apropriou das premissas fundamentais sobre "el etnodesarrollo, entendido como la capacidad de decisión que debe tener una sociedad sobre su cultura. La cultura aquí es un resultado histórico y social, que abarca la totalidad de la vida individual y colectiva" (Arboleda-Quiñonez, 2018: 191).

Portanto, a noção de etnoeducação traz como perspectiva autonomia das populações negras e o controle sobre as suas vidas e destinos. Ela foi definida como:

> un proceso social permanente, que parte de la cultura misma y consiste en la adquisición de conocimientos y el desarrollo de va-

> lores y aptitudes que preparan al individuo para el ejercicio de su pensamiento y de su capacidad social de decisión, conforme a las necesidades y expectativas de su comunidad (MEN *apud* Arboleda-Quiñonez, 2018: 192).

Esse processo é essencialmente político, ou seja, ele extrapola o âmbito da escola, questiona o modelo de escola baseado no paradigma eurocêntrico, instaura uma diferenciação sociocultural e permite a retomada do controle sobre a própria educação, segundo Arboleda Quiñonez (2018).

A abordagem desenvolvida pelo intelectual afro-colombiano afasta a etnoeducação tanto de um multiculturalismo pós-moderno de Estado quanto do processo de desenvolvimento capitalista predador e destruídos de pessoas, comunidades, culturas e meio ambiente. Da forma como foi implantada na Colômbia, a partir da institucionalização da Cátedra Afro-colombiana, a etnoeducação tinha a possibilidade de cumprir dois objetivos: um era etnoeducar os mestiços, pressuposto para a refundação de uma nação multicultural (perspectiva intercultural) e outro era possibilidade constituir espaço/tempo capaz de restituir a dignidade aos afro-colombianos pela via da memória ancestral. Ainda conforme o autor:

> La memoria hunde sus raíces en el mito, en los tiempos inmemoriales, de ahí surgen iconos, símbolos y relatos de autonomía y libertad. La ancestralidad cumple una función "memovilizante", de contenido descolonizador que restituye el sentido integro de humanidad, existencia y autoestima; punto de partida de los colonizados (Arboleda-Quiñonez, 2018: 198).

Portanto, a etnoeducação como um espaço/tempo de restituição da dignidade humana no interior das comunidades negras pode constituir o ponto de partida para elaboração de estratégias políticas de resistência e efetivação de projetos emancipatórios libertadores.

Assim, a partir de uma perspectiva crítica, histórica e situada, em um contexto pós-colonial, ela tem trabalhado para recuperar a memória coletiva dos povos afrodescendentes, denunciando os mecanismos de exclusão racial, epistêmica e política que persistem na América Latina.

A memória histórica afrodescendente é um pilar fundamental da luta e da afirmação identitária. Em seu influente ensaio "Memória, Colonialismo e Política: Notas para uma Leitura das Memórias Negras na América Latina" (2008), ela argumenta que a história oficial tem sistematicamente silenciado e apagado a experiência das populações negras, restringindo sua presença a uma narrativa de escravidão e vitimização.

Para Arboleda, a memória afrodescendente não deve se limitar a uma reivindicação culturalista, mas deve se tornar um instrumento de disputa epistêmica e política. A reconstrução de genealogias negras nos permite imaginar outras formas de ser, conhecer e existir no mundo, rompendo com os marcos eurocêntricos que invisibilizam a agência dos povos afrodescendentes (Arboleda Quiñonez, 2008: 125).

Em diálogo com a memória, Arboleda propõe o conceito de "afrodiasporicidade", uma categoria crítica que articula as experiências, os saberes e as lutas dos povos afrodescendentes ao longo do tempo e do espaço. Isso constitui uma posição "epistemológica e política" que rompe com a lógica colonial da identidade e desafia os dispositivos do racismo estrutural (Arboleda Quiñonez, 2010).

Em seus trabalhos, especialmente aqueles apresentados no Grupo de Trabalho "Afrodescendentes e propostas contra-hegemônicas" do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO), ele defende uma epistemologia do marronage, ou seja, uma forma de conhecimento que surge da resistência histórica dos negros contra a opressão colonial, capitalista e patriarcal (Arboleda Quiñonez, 2010: 9).

Em contrapartida, Arboleda defende uma "descolonização do pensamento" que não consiste em "incluir" sujeitos racializados nas estruturas existentes, mas sim em "transformar radicalmente os arcabouços de produção de conhecimento", incluindo os saberes ancestrais e as cosmologias negras como formas de conhecimento válidas e necessárias (Arboleda Quiñonez, 2012: 84).

## Reflexões finais

Esse texto é o resultado de um estudo exploratório que objetivou refletir sobre a produção e a atividade política de intelectuais negros e negras na América Latina. O resultado preliminar evidencia a qualidade da produção intelectual sobre a população afrodescendente elaborada por pessoas afrodescendentes. Podemos afirmar que a população negra latino-americana pode falar por si mesma.

Chamou atenção também os temas teorizados por esses intelectuais: emancipação e autonomia política, racialização e poder, epistemologia e educação libertaria, entre outros. Isso evidencia que o racismo no contexto colonial latino-americano foi e continua marcado por uma estrutura social que visa a subalternização dos não-brancos. As mulheres e homens apresentados neste texto se caracterizam como intelectuais orgânicos, suas produções são comprometidas e interessadas. No horizonte está a vontade de contribuir para subversão e superação da situação colonial nos diversos contextos nacionais deste continente.

## Referências bibliográficas

Arboleda-Quiñonez, S. (2018). Etnoeducación, etnización afrocolombiana y forcejeos decoloniales. *Transversos: Revista de Histó-*

*ria*, 187-203.

Arboleda Quiñonez, S. (2008). *Memoria, colonialismo y política: apuntes para una lectura de las memorias negras en América Latina*. En C. Walsh, F. Schuster y V. Tavares (Eds.), *Memoria, post-conflicto y movimientos sociales: perspectivas desde América Latina* (pp. 121–134). Quito: FLACSO.

Arboleda Quiñonez, S. (2010). *Afrodiasporicidad y emancipación: apuntes para una geopolítica de la memoria y la resistencia*. GT Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas, Buenos Aires: CLACSO.

Arboleda Quiñonez, S. (2012). *Modernidad, racismo y saberes otros: hacia una descolonización de la universidad*. *Revista Colombiana de Educación*, 63, 75–89. https://doi.org/10.17227/01203916.63rce75.89

Arroyo, M. G. (2010). Políticas educacionais e desigualdades: à procura de novos significados. *Educação & Sociedade*, 31(113), 1381-1416, out./dez. 2010. http://www.scielo.br/pdf/ es/ v31n113/17.

CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas). (2021). *Memória e legado de Antônio Bispo dos Santos*. Brasília: CONAQ.

Costa, J. B. (2018). Sociologia e epistemologias plurais. Em B. de S. Santos; M. P. Meneses (Orgs.). *Epistemologias do Sul* (121-138). São Paulo: Cortez.

Carvalho, J. J. de (2015). Apresentação a Santos, A. B. *Colonização, quilombos: modos e significados*. São Paulo: Editora Fundação Cultural Palmares.

Castro, M. L. de. (2018). Juntos nos ha ido mejor- entrevista al profesor Santiago Arboleda- Quiñonez. *Revista Entramados-Educación y Sociedad*, 5(5), diciembre,15-26.

Evaristo, M. C. (2005). Escrever é um ato político. *Revista Estudos Feministas*, 13(2), 64–67.

Evaristo, C. (2020). *Da escrita e da vida*. 3a. ed. São Paulo: Malê.

Evaristo, C. (2020a). A escrevivência e seus subtextos. En C. L. Duarte e I. R. Nunes (Orgs.), *Escrevivência: A escrita de nós: Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (pp. 26-47). Mina Comunicação e Arte.

Gomes, N. L. (2010). Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. Em B. de S. Santos; M. P. Meneses (Orgs.). *Epistemologias do* Sul (pp. 229-250). Coimbra: Almedina.

Gomes, N. L. (2012). Intelectualidade negra e compromisso político: reflexões a partir da trajetória de mulheres negras. *Revista Estudos Feministas*, 20(1), 119–133. https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000100009

Gomes, N. L. (2017). *Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes.

Ocoró-Loango, A. (2021). Racismo epistêmico e ação afirmativa epistêmica na América Latina. *Revista da ABPN*, 13(36), 417–432.

Ocoró-Loango, A. (2018). Memórias negras: corpo e resistência. *Cadernos Pagu*, (51), 119-140. https://doi.org/10.1590/18094449201800510007

Ocoró-Loango, A. (2021). Educação popular e empoderamento: diálogos com o feminismo negro. *Revista Latino-Americana de Educação Popular*, 20(2), 42-56.

Pineda G, Esther. (2015). Racismo, endorracismo y multiculturalidad en América Latina. *Revista Contra Relatos desde el Sur*, (12), 195-202.

Pineda, G. E. (2018). Los afrodescendientes ante el racismo latinoamericano: autorreconocimiento étnico y endorracismo. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, *[S. l.]*, 10(26), 10–26. https://abpnrevista.org.br/site/article/view/635.

Pineda, E. (2023, 16 noviembre). Cultura feminicida y violencia estética. Youtube [Canal Igualdad de Género UNAM]. ht-

tps://www.youtube.com/watch?v=Qs4KMVsds7c
Quijano, A. (2005) Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina1 Aníbal Quijano. Em E. Lander (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 117-142). Buenos Aires: CLACSO.
Ribeiro, D. (2017). *Lugar de fala*. São Paulo: Letramento: Pólen,
Santos, A. B. dos (2007). *Colonialismo, quilombos: modos e significações*. Belo Horizonte: Mazza Edições.
Santos, A. B. dos (2015). *A terra dá, a terra quer*. Teresina: EDUFPI.
Santos, A. B. dos. (2015). *Colonização, quilombos: modos e significados*. São Paulo: Editora Fundação Cultural Palmares.
Santos, A. B. dos (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: n-1 Edições.

# Capítulo XII
# Las cotidianías: la argumentación auto terapéutica y su lento proceso de latinoamericanización[1]

*Eduardo Devés*

## Introducción

Considerar la aparición y/o desarrollo de diferentes formas de innovación en el pensamiento es una tarea importante de los estudios de las ideas. En consecuencia, parece relevante ocuparse de las cotidianías, así como de muchas otras mini expresiones eidéticas con gran desarrollo y repercusión a inicios del XXI.

Las cotidianías son un tipo de expresión eidética, como lo son las ideologías, los paradigmas científicos, los sistemas filosóficos y las visiones del mundo; se articulan al pensamiento feminista en ocasiones, al indianista, al teológico-religioso o al ambientalista, según los casos. Se constituyen como argumentaciones en torno a la necesidad de auto terapias regulares e inmediatamente placen-

1 Agradezco los aportes de Christian Álvarez-Rojas, Karolina Filipczak, Nathalia Lucero-Díaz y Silvia T. Álvarez.

teras, como compensación para contrapesar una existencia asumida como sobrecargada y tediosa[2].

Por otra parte, una faceta del imaginario (mentalidad) contemporáneo entre la gente con grados de educación formal relativamente altos consiste en la necesidad, imperativo, de "aprovechar la vida", un hacer actividades con sentido las veinticuatro horas del día. Ello incluso se hace extensivo a personas que se encuentran en la tercera edad y que al dejar la vida laboral sienten un vacío de actividad y de sentido. Para ello, parece necesario asumir terapias o derechamente medicarse y hasta usar nootrópicos con el fin de obtener mayor rendimiento (Han, 2012: 40). Todo esto se expresa en "no-estar-bien", algo indeterminado donde frecuentísimamente se alude a interconexión entre lo físico y lo psíquico, lo individual y lo relativo a la comunidad más inmediata.

Las auto terapias pueden consistir en meditación, deporte, actividad artística o artesanal, jardinería, inmersiones en la naturaleza fuera de lo urbano, entre otras, ello siempre de manera periódica, aunque no profesional ni remunerada. Entre otras, las argumentaciones más frecuentes en América Latina Caribe (ALC) han sido los meditacionismos, deportismos, dancismos, artesanismos y naturismos, con subdivisiones[3]. Las cotidianías son expresiones de lo que se ha llamado "culturas terapéuticas", esa amalgama de

2 La Fundación Yoga Perú, sin fines de lucro, plantea la noción "técnicas de autogestión de salud" que propone llegar "a poblaciones en estado de vulnerabilidad, trauma y estigma". https://www.instagram.com/fyogaperu/

3 Estos neologismos no deben llamar a sorpresa alguna, pues son equivalentes a denominaciones presentes en otros ámbitos. Así, por ejemplo, entre los panismos, se consideran convencionales nociones como panafricanismo y panarabismo y, dentro de estos, panafricanismo de primera generación y panafricanismo de segunda generación. Así también entre los "meditacionismos" tendremos el yoguismo y entre los "deportismos", el futbolismo y mucho más.

> discursos, saberes legos y expertos, prácticas y creencias científicas y religiosas que conciben el malestar subjetivo y la dolencia física como sufrimiento sólo admisible en niveles muy bajos. Básicamente son reactivas a toda forma de padecimiento y proponen una serie de recursos para "estar bien". Bajo el imperio de las culturas terapéuticas se amplía el rango de lo que se considera "patológico". Así, tanto la enfermedad, como la ancianidad o la fealdad, y la tristeza, al igual que la angustia o la timidez, pueden para determinadas configuraciones terapéuticas ser concebidas como "anomalías". La clave de la dolencia y de la cura reposa de manera sustantiva e indelegable en el sí mismo (Papalini y Rizo, 2014: 4702).

El estudio de la masiva proliferación y diversificación de cotidianías, para su mejor comprensión, requiere de precisiones conceptuales[4], como de aspectos que explican, en un conjunto complejo de factores, el boom de este fenómeno en tantos ecosistemas intelectivos de la región. Ello, teniendo en cuenta que la caída de unas especies eidéticas es reemplazada por otras, dando lugar a nuevos "dadores de sentido" de alcance más limitado que, si ya existían, han alcanzado una presencia inmensamente mayor.

El descubrimiento de las cotidianías, como una especie de expresiones eidéticas, ha permitido detectar el boom que han experimentado estas junto a otras micro expresiones en ALC durante las últimas décadas, especialmente en tensión con el descenso en importancia de teologías-religiones, ideologías y convicciones cientificistas. La causa más probable de esto es el crecimiento sistemático de una población con notoriamente mayor educación formal que durante las últimas décadas del siglo XX, que posee un sentido crítico mayor por una parte y, por otra, desconfía de las respuestas del Estado frente a la demanda de salvar-satisfacer las

4 Para evitar demasiadas aclaraciones y definiciones, remito a dos trabajos anteriores Devés, 2021a y Devés, 2024.

existencias de personas maduras, como lo hacían las iglesias en el pasado en sociedades agrarias y, más tarde, los partidos políticos en sociedades con una amplia clase trabajadora-manual. Más aún, descree de salvacionismos y liberacionismos apocalípticos, que se inaugurarían para siempre después de un magno acontecimiento transformador, que como grandes relatos teleológicos carecen en general de valor para buena parte de este tipo de población. A ello, debe agregarse la "segmentación" de los tiempos existenciales con relativas autonomías, como: tiempo laboral, tiempo de la relajación, de la alimentación, de la información, de la sexualidad, del cuidado corporal, del transporte, de los viajes, entre otros; así como la proliferación de pequeñas agrupaciones según criterios ocupacionales, etarios, de preferencias alimenticias o sexuales, deporte, política o cultura, de terapias, de ex alumnado, de barrios y formas de habitación, de familias, por procedencias nacionales o regionales, tribus urbanas, clubes de todo tipo y podrían enumerarse más. Cada una de estas segmentaciones individuales o societales permiten-requieren argumentaciones específicas, micro expresiones eidéticas, pues no se satisfacen a partir de una cosmovisión, religión o ideología omni-abarcadora. Siempre fue así, pero en la actualidad la gente que vive en grandes ciudades y posee niveles de educación formal de unos quince años o más, es algo muy notorio y masivo, lo que cambia la dimensión del asunto, otorgándole una cualidad diferente[5].

Ahora bien, las cotidianías no se caracterizan solo por poseer algunos antecedentes eidéticos comunes, sino por cuestiones como la sensibilidad – es cercana a la autoayuda (Papalini, 2013) - y la función -ocupa nichos existenciales nuevos o antes ocupados por religiones o ideologías-. Sus orígenes eidéticos pueden ser dispa-

5 Se trataría de un 10 a un 15% de la humanidad, y en ciertos lugares superaría en 50%, a fines del primer cuarto del siglo XXI, es decir, unos 800 a 1000 millones de personas en el planeta.

res, pero todas argumentan en torno a la vida cotidiana, todas esperan el bienestar a partir de la propia decisión, todas se conciben como respuesta al estrés y al vacío eidético. Aunque unas pueden inspirarse en saberes orientales, otras en principios eugenésicos, otras en naturismos, otras en "saberes psi", además de combinaciones posibles (ver Viotti, 2018; Semán y Viotti, 2015).

En los 1960s y 1970s, fue el cenit y la pronta decadencia de las ideologías, los liberacionismos y desarrollismos que, en el mundo universitario, fueron siendo reemplazados por otras expresiones eidéticas que al cabo de varias décadas se han constituido, como siempre, en interrelación con lo que viene ocurriendo en otras partes del mundo, en especial aquellas que gozan de mayor prestigio intelectual entre nosotros. El contraste que estableció Gilles Lipovetsky en los últimos años del siglo XX, retrata este cambio que en ALC se advierte algo después que en Europa Occidental y, ciertamente en parte, influido por esta, entre una sociedad moderna que "creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, [que] se instituyó como ruptura con las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada […] se está disipando a ojos vistas". Contra esa fórmula se establece la posmoderna: "ávida de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata […] la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo" (2000: 9).

De hecho, el estudio de esta clase de expresiones eidéticas permite tomar el pulso de los valores que se están manejando en una sociedad, por parte de la población con mayor educación formal y que forma parte de las conversaciones públicas. Por otro lado, son también interesantes pues permiten conectar con otros saberes: los deportismos, por ejemplo, con la antropología y la sociología del deporte, los dancismos con el pensamiento estético, los naturismos con biosferismos (ver Álvarez-Rojas, 2022) y ecologismos. Interesantes menos por la profundidad del pensamiento, que por mostrar una especie eidética muy de época, además de una fórmula que no

reclama para sí la existencia completa sino una pequeña parcialidad. Esto último, las diferencias de religiones, ideologías y cientificismos que exigían coherencia holística y e incluso proselitismo.

El pensamiento cotidianista no aparece en ALC durante el siglo XXI, aunque tiene un inmenso desarrollo en, al menos, tres sentidos: se amplían y diversifican las argumentaciones cotidianistas; se especifican argumentaciones distintas para un escenario plural de actividades "cotidiánicas"; y se echa mano de mayor variedad de recursos eidéticos como base para las argumentaciones. Entre estos recursos eidéticos se pueden advertir: biosferismos -en especial, vegetarianismo, veganismo, animalismo[6], ecologismo, ecofeminismo y naturismos varios-; divulgación científica en general y sobre salud en particular, autoayuda (Papalini y Rizo, 2014), calividismo (Devés, 2021b), New Age (Semán y Viotti, 2015); así como "saberes psi" (Rupertuz y Levy, 2017), psicología positiva, pluralidad de inspiraciones en fuentes de filosofías y místicas orientales (Papalini, 2013), aunque también unidas a trayectorias del pensamiento indígena (Vidal y Mora, s/f) y afroamericano (Pertussatti, 2017). Mucho de esto reunido en el paradigma "terapista" (ver Illouz, 2010; Devés, 2024). Por lo demás, se advierte igualmente un conjunto de elementos presentes en diversos dis-

6 El profesor de yoga Luis DeRose comenta al respecto: "En 1987 fuimos invitados por la Lacta para filmar un comercial del bombón *Sonho de Valsa* para la televisión. Pensé: va a ser una óptima oportunidad para suavizar un poco el fanatismo de los que adoptan una actitud radicalizada, que transforma la vida de los demás practicantes de Yôga en un infierno, sembrando una paranoia contra todo –el azúcar, la sal, las harinas refinadas y hasta las frutas y verduras, a causa de los agrotóxicos–, estropeando el placer de vivir y creando estrés, ansiedad y pánico entre las personas interesadas en cultivar una mejor calidad de vida. Ciertamente es preciso ser consciente de que algunos productos son más saludables que otros, para usar esa información a la hora de seleccionar los propios placeres, pero sin dejarse envolver por ese clima alarmista y represor de los adeptos de verdaderas sectas alimentarias. Al fin y al cabo, un poco de chocolate hace menos mal que reprimir el deseo de comerlo" (2013: 276).

cursos que venían insinuando cuestiones que convergen en el pensamiento cotidianista contemporáneo[7].

Ello se articula, además, a la emergencia de nuevas intelectualidades. En primer lugar, el desarrollo de lo que llamo "intelectualidades heterodoxas", representando a quienes normalmente no se desempeñan en la academia, ni en torno a la política o los think-tanks, aunque plantean temas, criterios, inspiraciones, ideas, u objetivos existenciales. Estas se posicionan desde la opinión, ofreciendo consejos en programas radiales o televisivos, en blogs, en el periodismo, en la publicidad y, particularmente, en la inmensa cantidad de sitios en internet a través de los cuales se venden servicios de micro terapias y consejos sobre tantas cosas: tarot, astrología, predicciones sobre el clima, el deporte, el futuro y más. A ello se une el crecimiento y diversificación de las intelectualidades feministas con una inmensa institucionalidad no centralizada y, sobre todo, una micro institucionalidad de colectivos, ONGs, agrupaciones, talleres, casas editoras, cursos, programas educacionales y comunicacionales y sitios web, frecuentemente emparentados con cotidianías, biosferismos, estudios de género y estudios de área más que con ideologías, sistemas filosóficos, o estudios evangélicas y particularmente pentecostales que, teniendo poca afinidad directa con las intelectualidades femeninas, frecuentemente laicas y feministas, terminan por emparentarse en esto de empoderar sectores antes poco representados como mujeres y pobres.

El pensamiento cotidianista se encuentra, además, en un mismo momento con procesos de creación de organizaciones, instan-

7 Una hermosa cita de Gabriela Mistral, quien escribe a un amigo: "Ahora, Isauro, tengo el descubrimiento de un tesoro: el de la tierra de Dios, que me da una paz casi sobrenatural, un sosiego que tiene algo de infinito. Trabajo un huerto menudo, haciendo hortaliza y jardín. No sé decirle el encantamiento que me da este ejercicio nuevo, el olvido de mis penas, la creación de una nueva vida" (Mistral, 2020, Tomo 8, 113).

cias y redes, ONGs, sectas y otras formas de asociación, inspiradas en algunas de las expresiones eidéticas señaladas, como son el siloismo, el hare-krishna, el hipismo, el ecologismo y religiones alternativas de masas, como el pentecostalismo, entre más. No deben confundirse, sin embargo, estas nuevas redes que han emergido en el XXI con redes cotidianistas, que casi no existen en sentido propio[8].

Derivado de las consideraciones anteriores, se han determinado las fuentes siguientes para elaborar este trabajo. En primer lugar, sitios de internet, sean blogs, sitios de organizaciones, comerciales, *influencers* o simplemente de quienes quieren hacerse un espacio con fines diversos. Solo se ha revisado en español y portugués, intentando determinar si proviene o no desde ALC. Cuando se sabe que no, se indica. En segundo lugar, información contenida en entrevistas, proveniente de periódicos y medios de comunicación en general. En tercer lugar, obras de algunas figuras que aparecen como gurúes o guías en diversas argumentaciones cotidiánicas.

De este modo, los caminos para detectar las argumentaciones son al menos dos: revisar los textos y decires de quienes venden servicios, así como los planeamientos de personas que asumen tales prácticas, entre ellas auto terapias placenteras. Esto no hace menos cierto que no son exclusivamente los únicos dos tipos de agentes de pensamiento. Existen otros que contribuyen

8 Una red intelectual constituida por importantes figuras intelectuales chilenas, y algo más allá, que ha tenido influencia en ciertos sectores del pensamiento cotidianista ha sido la inspirada desde los 1960s por Lola y Francisco Hoffmann. Esta fue constituida también, a lo largo de las décadas, por Claudio Naranjo, Rolando Toro-Araneda, José María Arguedas, John Murra, Humberto Maturana, Gastón Soublette, Adriana Hoffman, Carmen Orrego, Francisco Varela, Pedro Engel, Sara Larraín, Manuel Baquedano y Juan Pablo Orrego. En tanto tal, no parece tener conexiones significativas fuera de Chile, aunque varias de estas personas son enormemente reconocidas internacionalmente.

a las argumentaciones de modo indirecto, se trata de personas con intereses compartidos (sea sobre deporte, vida sana, meditación, danza, vida natural, ambientalismo, entre otras) que puede suponerse que han modulado, parcialmente, el pensamiento de quienes promueven y participan de lo cotidiánico propiamente tal. Por ejemplo, quienes practican fútbol periódicamente, para relajarse, mantenerse en forma, cuidar su peso y salud, serán más sensibles a las opiniones de quienes comentan o escriben sobre fútbol en general. Se ha intentado, entonces, detectar figuras importantes en ALC que expresan voces significativas sobre las prácticas que propician las cotidianías, buscando allí elementos que pueden servir de insumos eidéticos (de argumentos) a quienes venden servicios o practican tal o cual cotidianía, para motivar su quehacer. Entre quienes han obtenido gran prestigio en su área, se encuentra Jorge Valdano[9], futbolista y técnico argentino, apodado "el filósofo del fútbol", quien desde temprano comenzó a escribir columnas y libros. Este tipo de reflexiones es un ámbito privilegiado para detectar cómo las argumentaciones cotidiánicas propiamente tales se entrecruzan con muchas otras. En *Los 11 poderes del líder: El fútbol como escuela de vida*, Valdano señala que este "es un juego tan poderoso que tiende puentes con la sociedad, con la cultura, con la comunicación y también con la empresa". Insiste este filósofo del fútbol en que se trata "de una experiencia que nos pone con tanta naturalidad y con tanta frecuencia al borde mismo de la exageración, se vuelve siempre con conocimientos que pueden ser aplicables a cualquier ámbito" (2013: 13). Otras figuras son Rolando Toro Araneda inspirador de la biodanza y Luis DeRose figura destacada del yoga en la región.

9 Debo esta sugerencia a Christian Álvarez-Rojas.

## Argumentaciones cotidianistas

Para entrar en las argumentaciones que caracterizan a las cotidianías, se presenta un patrón que sirve de referencia común a todas las expuestas y mucho más allá, entendiendo que se trata de las que han sido argumentadas en español y portugués, buscando discursos emergidos en el seno de los ecosistemas intelectivos de la región. Este patrón se elabora hacia 2025 sobre unas pocas argumentaciones: 1-Reduce estrés y relaja, 2-Beneficia sistema cardiovascular; 3-Fortalece músculos y huesos, 4-Mejora equilibrio y/o coordinación, 5-Mejora estado de ánimo y sensación de bienestar, 6-Beneficia salud física y mental, en general[10]. Sobre este esquema básico de argumentación, se desarrollan numerosas ideas específicas sobre las cuales se advierten énfasis, reelaboraciones, intentos de latinoamericanización o conexiones con cuestiones políticas y estructurales.

Debe tenerse en cuenta la existencia de un trasvasije de ideas entre diversas cotidianías, inspiradas en el terapismo básico de las cotidianías en ALC. Este, a diferencia del modelo de Eva Illouz (2010), quien las identifica como eminentemente psíquicas (psycho therapism), está igualmente marcado por la dimensión física. De hecho, en este trabajo las referencias al "terapismo" aluden siempre a dimensiones psicofísicas, más aún cuando el estrés es causa de tantas somatizaciones. Ahora bien, si el terapismo básico es asumido de forma eminentemente curativa, el propio paradigma no excluye completamente la prevención de dolencias futuras, como tampoco la "optimización" de ciertas fortalezas. Por cierto, no es razonable asumir que quien acoge el discurso cotidianista

10 Se entenderá, en consecuencia, que valores como desarrollo económico, nacionalismo, paz mundial, justicia social, democracia política, igualdad o fraternidad, no son indeseables, pero están muy lejos de considerarse relevantes.

considere que lo hace por sufrir cada uno de los aspectos en los que se focaliza el discurso, sino que algunos sanarán sus deficiencias y/o prevendrán dolencias posibles y/u optimizarán características.

A continuación, se presenta la construcción de un pensamiento cotidianista que ofrece un panorama de lo que se está pensando. Se han escogido estos casos teniendo en cuenta factores como: la representatividad de diversos tipos de cotidianías, las cultivadas en diversos ecosistemas intelectivos, algunas por permitir un desarrollo teórico más profundo y otras por parecer que serían más interesantes para quienes leen.

Los "meditacionismos" se especifican en varias direcciones y los más tradicionales en tanto cotidianías son los de raíz hinduista y budista, entiéndase no como religiones sino como terapias psicofísicas. Así, son relativamente conocidos el meditacionismo yoguista y el budista, aunque más recientemente se dejan ver otras opciones como un meditacionismo chamánico y, dentro de esta subcategoría, el de carácter indígena americano (ver Vidal y Mora s/f).

El bloguero chileno Alexandre comenta que la meditación, y particularmente la meditación trascendental, "se ha convertido en una práctica imprescindible para cualquier persona que quiera desarrollar su capacidad de bienestar [pues la] vida interior está llena de pequeños problemas que tratamos de eliminar por todos los medios: estrés, ansiedad, problemas de concentración". Esta meditación fue "introducida en Occidente en 1955 por Maharishi Yogi" y está inspirada en una tradición espiritual india. Maharishi Yogi popularizó y dio a conocer la meditación trascendental y "se convirtió en el símbolo de la contracultura estadounidense, y su imagen se popularizó, especialmente tras aparecer en la portada del Times" (https://www.superprof.cl/blog/ Alexandre, 5 Julio 2018).

Quienes cultivan el yoga, nos ofrecen, por su parte, la posibilidad de entender las cotidianías como expresiones eidéticas

operantes. ¿Qué argumentan las personas a la hora de hacernos comprender por qué han asumido tal o cual práctica como terapia? Mercedes Saizar ofrece cantidad de testimonios recogidos en Buenos Aires entre 2003 y 2005, lo que aporta datos claves para conocer la trayectoria del discurso cotidiánico. En un trabajo donde intenta "describir y analizar los saberes y prácticas que hacen del yoga un fenómeno cultural, como una opción médica en el contexto de un sistema etnomédico" (2006: 198), analiza "el material proveniente de entrevistas abiertas, extensas y recurrentes a informantes, tanto usuarios como especialistas de la disciplina, y material proveniente de la observación y observación participante en tres centros de práctica del área Metropolitana" (2006: 202)[11]. A través de los testimonios, se van advirtiendo los argumentos que ofrecen quienes practican esta auto terapia placentera. Clave en este asunto es el manejo de la noción de "enfermedad", que tiene diversas interpretaciones en este ámbito. Una de estas, destaca Mercedes Saizar, es la enfermedad "comprendida a partir del natural desequilibrio de la energía", lo cual se advierte en el testimonio de Alicia, caracterizada como especialista autodidacta: "Hay todo el tiempo una corriente de energía, que sube y baja, y si se desbalancea, ahí es donde te genera una contractura. Es muy complicado en nuestra sociedad, aprender a sentir sin culpa, y eso te hace doler" (Saizar, 2006: 214). Para Alicia, entonces "la finalidad del yoga es aquietar la mente. Realmente pienso que la mente se va por todos lados, pero que uno la puede llevar adonde quiere" (Saizar, 2006: 206). Silvia, quien es usuaria en cursos de yoga destaca: "Hacés asanas y simultáneamente respirás, sacando la energía mala y absorbiendo la energía buena, y la respiración acompa-

11 En otro texto se aclara que, en las últimas décadas, la meditación ha pasado a considerarse una práctica ofertada a un público amplio, que no requiere de filiaciones religiosas ni transformaciones radicales en el estilo de vida (Korman y Saizar, 2016: 35).

ña todo el tiempo. Si el profesor dice que llevemos la respiración a la columna [...] mentalmente uno la va llevando a todas las partes que trabajás y eso te relaja muchísimo" (Saizar, 2006: 204). Para Guido, quien ha sido usuario del yoga desde los diez años, y que también practica meditación trascendental zen: "el mantra es una palabra que repetís, siempre tenés que volver a ella, la idea es que vos trascendés, y de hecho trascendés. Es como un mareo, pero placentero, la idea es detener el pensamiento, el cuerpo se relaja" (Saizar, 2009, s/p).

Entre las cotidianías, los "deportismos" son los formulados por mayor cantidad de voces. Así, además de practicantes y vendedores de servicios o utensilios, se encuentran docentes, asociaciones de bien público, gente de la política, la opinología y comentaristas, entre más, y puede haber junto a estos una inmensa cantidad de publicidad sobre vestuarios, gimnasios, utensilios, suplementos vitamínicos y medicinas. El site https://deportesaludable.com/deportes/futbol/beneficios-del-futbol-efectos-positivos-la-salud/ nos hace conocer un artículo de Adania Quintero sobre *Beneficios del fútbol y sus efectos positivos en la salud*, que es introducido argumentando acerca del fútbol como "el deporte más seguido por fanáticos de todas las edades alrededor del mundo". Pero es también "uno de los más provechosos para quienes lo practican [dado que] el fútbol, junto a la natación, son deportes muy completos".

La misma Adania Quintero complementa las argumentaciones básicas: por ser deportes completos "son muy recomendados para mantener cuerpo y mente sanos" y "la mayoría de los médicos, recetan a sus pacientes la práctica de algún deporte, más aún, si implica un alto nivel de actividad física. Soledad Blardone (2021) comenta a propósito de la práctica del yoga, que "vivir bajo un cuadro de estrés permanente, sumado a la ansiedad y la angustia que generan la incertidumbre y el temor al contagio provocan una disminución de la calidad de vida y producen que el sistema inmune reduzca sus defensas. Recomendaciones de los especialistas para

minimizar su impacto en el organismo". Igual recurso argumentativo aparece en un vendedor de avistamientos de aves, quien lo formula así: "Esto quedó registrado en un artículo del diario colombiano *El País* el cual menciona que: 'Dedicar cinco minutos al día a escuchar a las aves es una receta para superar la melancolía'" (https://pelecanus.com.co/es/avistamiento-aves-colombia/). Para darle más valor a estos pareceres, se allega "un estudio publicado en la revista *Bioscience*, [que] demuestra que salir al campo y avistar aves puede aliviar la ansiedad y la depresión. Según los científicos, este simple hecho puede mejorar nuestra salud mental". Y puesto que los paseos y caminatas forman parte de esta práctica, pueden "producir beneficios para en la salud y el bienestar" (https://www.hobbyaficion.com/hobby/aves/)[12].

El discurso cientificista, sin embargo, no es monocorde y no basta un par de menciones generales. No pareciendo a quienes lo proponen un argumento automático, se le agregan otros avales que aumentarían su credibilidad. En consecuencia, Blardone agrega discursos médicos duros y más interesantes para el efecto e incluso provenientes desde las Naciones Unidas, en tiempos de pandemia. Así, sostiene que "John Witt, un prestigioso maestro de yoga reconocido en Asia por sus clases de yoga dinámico y que hoy se dedica al modo terapéutico en Nueva York, afirmó en un reportaje publicado por Naciones Unidas que durante el tiempo que esta disciplina se practique, la persona dejará de pensar en la pandemia, ya sea por 5, 20 o 60 minutos" y, por lo demás, la Clínica Mayo reforzaría esa idea, pues asegura que, "en distintos estudios, se ha demostrado que el yoga puede ayudar a reducir el estrés y la ansiedad. Tiene la capacidad de mejorar el estado de ánimo y la sensación general de bienestar, pero también, puede controlar los síntomas de depresión y de ansiedad que se presenten por situaciones difíciles".

12 Hago notar que se trata de un site español.

De modo equivalente, el avistamientismo aviar intercala otra argumentación relativa a las ciencias que no solo legitima esta práctica como afirmada en información científica, sino pretende hacer a los practicantes del avistamiento parte de la comunidad científica misma. El *Centro de Ornitología y Biodiversidad*, *Corbidi,* creado en 2006 con el fin de promover las ciencias naturales en el Perú, (http://www.corbidi.org/observacion-de-aves.html) argumenta que la observación de aves "puede ser una herramienta importantísima para la ornitología", pues "al involucrar al público general se le sensibiliza con respecto a la naturaleza, porque las aves requieren de áreas naturales" (http://www.corbidi.org/nosotros.html).

Como se advierte, sobre la base del patrón básico cotidianista, se van agregando o montando otras argumentaciones que derivan de aquello que se estima con mayor autoridad entre las personas destinatarias. Aquí la preferencia va *por el recurso a los saberes científicos,* que aparecen como argumentos de autoridad en tanto validan o refuerzan planteamientos cotidiánicos convencionales[13]. A ello, pueden sumarse argumentos psicologistas y provenientes de la autoayuda o superación personal.

El pensamiento de Jorge Valdano interpreta el fútbol a partir de estas categorías. Caracterizándose a sí mismo como "alguien que cree en el hombre, que tiene fe en el deporte y que mira el futuro con esperanza", agrega que tiene la certeza que el deporte "puede explicar al ser humano y, muy especialmente, aquellos estímulos que lo activan para superar sus desafíos. Todo juego de equipo convertido en espectáculo es un gran simulador de la vida que pone a prueba los límites individuales y el espíritu colectivo. También nuestros miedos" (2013: 13). Temas como el liderazgo, la constante superación y la confianza en sí mismo, son cuestiones que se reiteran en el discurso cotidiánico básico.

13 Debo esta precisión a Christian Álvarez-Rojas.

En un site sobre medicina hortícola, donde por lo demás, se explicita que se trata de la opinión del psicólogo Enrique Gómez Prieto, se argumenta que la jardinería "aumenta los niveles de endorfinas en nuestro organismo por lo que produce efectos muy positivos sobre el estado de ánimo [cosa que además nos lleva a] desconectar de pensamientos negativos" y nos ayuda a educar a los jóvenes "en el respeto a la naturaleza, mejorar hábitos alimenticios, conocimiento de los procesos de los seres vivos" (https://www.medicinalliure.com/es/la-terapia-horticola-los-beneficios-la-salud-cuidar-plantas/).

Una tercera forma de sustentación proviene de la matriz "*encontrarse consigo mismo*". Los "dancismos" son particularmente proclives a insistir en este tópico. Inspirándose en la obra de Toro-Araneda, la página https://luz-natural-mente.com/biodanza/ promueve "sesiones *terapéuticas* de Biodanza" que "cuentan con una progresiva secuencia de ejercicios y/o danzas *integradoras* en base a las necesidades del grupo y organizadas según las diferentes líneas de vivencia y potencial humano (vitalidad, creatividad, afectividad, sexualidad y trascendencia)". La sofisticación del mensaje de Ximena País, la líder de este emprendimiento, comprende varios componentes: la enumeración, tendiente al infinito, de beneficios que aportaría la práctica periódica de biodanza y, por consecuencia, los cursos terapéuticos que ofrece. La ampliación en los beneficios: "alto nivel psicoterapéutico a nivel individual y social, destacando los siguientes 'beneficios', fisiológicos, emocionales, psicológicos y existenciales" que podrían clasificarse en corporales, mentales y espirituales, de cercano o mediano plazo, e internos (como la "autorregulación homeostática"); la introducción de un léxico progresivamente sofisticado y multifacético de frases y conceptos como "con Biodanza se intenta abrir progresivamente otra dimensión más holística e integral del cuerpo y del movimiento humano (basados en cuatro tipos de integración: cognitivo-motor, sensitivo-motor, emotivo-motor y universo-motor)";

y la anexión de referencias bibliográficas es algo excepcional en este tipo de discursos, que no poseen características académicas, siendo normalmente formulados en términos del "buen sentido".

La práctica de la danza periódica como pasatiempo posee larga existencia en ALC, especialmente en el medio porteño de Buenos Aires donde se practicó el culto periódico del tango en frecuencias semanales (ver Díaz-Virzi, 2016). Cosa similar puede decirse de ciudades brasileñas donde la capoeira, entre danza y arte marcial, se practica más antiguamente. Sin embargo, el "dancismo" como argumentación teórica es más reciente. Si un salto clave en la historia de la danza es el tránsito (no absoluto) entre lo ritual y lo estético, otro salto debe marcarse entre lo estético y lo terapéutico, donde se recupera algo de lo ritual[14].

El encontrarse consigo mismo, si bien es eminentemente individual, en ocasiones, incluye una dimensión colectiva, como se alude en el "capoeirismo". Este consiste en una argumentación en torno a la práctica de la capoeira, donde se comparten argumentos con el "deportismo", el "dancismo" y el "marcialismo". Esta que combina arte marcial, deporte y danza con música, ha gozado de un boom, no solo en Brasil, su tierra de origen, sino en otros países de ALC e, incluso, en varias partes de África y Europa. Esta cotidianía desarrolla una línea argumentativa no encontrada en

14 Consultado en español (06-04-24) Copilot responde que "La danza puede, sin duda, ser una terapia beneficiosa para el cuerpo y la mente. Aquí te presento algunas razones por las cuales la danza se considera terapéutica: expresión emocional, conexión con el cuerpo, reducción del estrés, socialización, mejora de la postura y flexibilidad, confianza y autoestima. En resumen, bailar no solo es una actividad física, sino también una forma de expresión, conexión y sanación". Consultado, específicamente sobre el tango, nos trae un listado de beneficios extraídos de las argumentaciones existentes en internet: "Bailar tango semanalmente puede tener múltiples beneficios para tu bienestar físico, mental y social. Aquí te presento algunas razones por las cuales podrías considerar incorporar el tango a tu rutina: satisfacción social, espiritualidad y plena conciencia, cognición".

otras. Si bien, argumenta sobre la base de la misma plantilla básica, innova en varios sentidos. Se trata de un discurso claramente marcado por la academia brasileña interesada en la capoeira, sea como deporte o danza, pero particularmente, como expresión cultural. Se dice de esta que se trata de una "forma única de expresión artística y cultural. A través de los movimientos, la música y el canto, los practicantes transmiten historias, emociones y tradiciones. Participar en la capoeira brinda la oportunidad de sumergirse en la rica cultura brasileña y conectarse con la historia y el legado de los africanos esclavizados". Lo anterior se complementa argumentando que "la práctica de la capoeira puede contribuir al desarrollo personal, promoviendo la autoconfianza, la disciplina, el respeto mutuo y la integración social" (https://listologia.com/conceito-da-capoeira-em resumo/#5_Como_a_capoeira_pode_contribuir_para_o_desenvolvimento_pessoal) (traducción del autor). Así, la práctica de la capoeira se fundamenta igualmente en cierta identificación con una cultura nacional y popular, que no se encuentra en otras argumentaciones cotidiánicas, altamente desnacionalizadas o marcadas únicamente por las características naturales de la región: la observación de aves por la cualidad del país con alta diversidad de plumíferos o el montañismo por la cercanía de las montañas. En el capoeirismo, se alude a la posibilidad de complementar los beneficios con una inmersión cultural que otorga claramente un plus dada la fascinación que para mucha gente posee lo brasileño, argumento que difícilmente sería válido para casos en otros países o regiones. Es interesante notar, por lo demás, que en la academia brasileña y, más allá, existe una atención bastante grande por la capoeira y una complicidad entre practicantes y academia. De este modo, la exaltación del identitarismo apunta a generar cierta "militancia" capoeirista, que no se encuentra en otras cotidianías (Soares, Bedini y Moreto: 2022).

Si no es una de las manifestaciones de encontrarse consigo mismo, la potenciación de la afectividad y la sexualidad se encuen-

tran, al menos, emparentadas. Sin embargo, en esto de potenciar numerosas positividades, el discurso cotidiánico puritano y utilitario, que ofrece una inmensa variedad y reiteración de argumentos, ha sido muy parco a la hora de referirse a lo afectivo-sexual. Han sido los dancismos, los únicos que se han atrevido a acentuar esta dimensión, en frases como "expresión de las emociones afectivas" y "ayuda a tomar contacto con las emociones y con el placer cenestésico". Desde finales del siglo XX, el *biodancismo* ha dado un salto en la complejidad de la argumentación, a partir de la obra de Rolando Toro-Araneda. En dicho marco, "la biodanza es una técnica, una práctica de desarrollo personal, en la que se combinan movimientos suaves y sencillos con el objetivo de encontrar el equilibrio interior. En general, se realiza de forma grupal a través de actividades de canto, música y movimiento", pues "nuestra clave está en la exaltación de la vida, la celebración, la alegría, la levedad, la frescura, la sensualidad... construyendo nuestra realidad y nuestro propio paraíso" (https://lamenteesmaravillosa.com/biodanza-danza-vida/).

Debe notarse que, si el discurso cotidiánico está destinado a gente con 12 o 15 años de educación formal y más, igualmente no es del todo homogéneo en dos sentidos: se advierte un discurso orientado hacia sectores con mayor educación formal y, por ello, con mayor sofisticación discursiva y, por otra parte, destinados a gente con mayor poder adquisitivo. Se advierte, por lo demás, en cierto esnobismo y pedantismo, además de otros trazos. Por ejemplo, vender cursos de biodanza argumentando que "saca de dentro lo mejor de nosotros, los potenciales humanos genéticos y las emociones que cada ser humano posee, desde el bebé al adulto, y que en la mayoría de los casos quedan reprimidas por la cultura, la instrucción recibida y/o los patrones de conductas adquiridos", o argumentando que "desarrolla la intuición, estados de ampliación de consciencia y de percepción ampliada" y, como si todavía fuera poco y para afinar mejor la puntería hacia los beneficios, se nos

proponen las "líneas de vivencia en biodanza: cada ser humano nace con una información ancestral en su potencial genético... Los grandes caminos por los que esa memoria milenaria se expresa a lo largo de su 'vida' son cinco: 'vitalidad, creatividad, afectividad, sexualidad, trascendencia'" (Toro, 2010).

El método por excelencia en Biodanza es la vivencia, el objetivo es la integración-expresión de los potenciales de nuestra verdadera identidad en sus tres dimensiones: microcosmos-individual, colectiva-grupal y en relación con el entorno-macrocosmos. Para ello, desarrolla y trabaja "cinco líneas de vivencia: vitalidad: autorregulación, actividad, reposo, movimiento, alegría y energía vital; creatividad: expresión, juego, exploración y renovación existencial; afectividad: protección, nutrición y Amor; Sexualidad: placer de vivir, disfrute, deseo, erotismo; trascendencia: vinculación y armonía, conciencia ecológica; percepción global del universo y vivencia de un *todo cósmico*" (Álvarez Vega, s/f).

Otras argumentaciones que aparecen interconectadas con las cotidianías consisten en que algunas mejoran la convivencia social, donde se rompe otra normalidad de estas casi siempre focalizadas en lo personal y no lo colectivo. En este caso, se apunta a que la práctica de tal o cual quehacer contribuirá a la mejor convivencia con otras personas, sea en el sentido más íntimo, de hacer amistades, como en el más amplio, de mejorar la tolerancia y la convivencia. Esta argumentación puede focalizarse en un beneficio estrictamente personal, como es el caso del site https://www.futbollab.com/es/noticia/beneficios-practica-futbol-salud, que, al recomendar el juego del fútbol, destaca que se trata de "una buena manera de conocer gente y hacer ejercicio con los amigos."[15]. Algo

15 José Brender, por su parte, en "Las pichangas: más que un juego, un ritual" complementa la argumentación con la noción de un ritual de sanación, aunque siempre practicado por quienes lo necesitan [y] no por chamanes externos... señalando que "para muchos, y me incluyo, juntarse una vez a la semana en una cancha de baby y correr detrás de una pelotita

similar ocurriría con la práctica jardinerista. Según https://es.aleteia.org/2018/12/15/9-beneficios-de-la-jardineria-y-las-plantas/ "podemos compartir la afición con otros. Puede ser un hobby al que están invitados nietos, amigos, vecinos, cuñados" y, como corolario: "las plantas hacen buenos amigos: podrás hablar de ellas, pedir consejo, mostrar cómo van, enseñar a trasplantar".

Algo similar ocurre con la cuestión educacional, donde se funden lo colectivo y lo proselitista. En más de una ocasión se destaca como beneficio de la práctica que ella contribuirá a educar. La jardinería favorece la educación de los niños. Ocuparse de las plantas es un encargo familiar excelente. También pueden los niños tener esa tarea encomendada en la escuela. Crearemos en ellos amor a la naturaleza y les daremos conocimientos de biología a pequeña escala (https://es.aleteia.org/2018/12/15/9-beneficios-de-la-jardineria-y-las-plantas/).

El biodancismo, por ejemplo, propende hacia una pedagogía de encuentro consigo mismo. De este modo, Gloria Castañeda (2004: 61) se refiere a que "las personas que practican biodanza con regularidad, generando diversas pedagogías para la vida que facilitan el encuentro consigo mismo, con los demás y el entorno". Por otra parte, la conversación cotidiánica se cruza con otra sobre educación y los modos a través de los cuales introducir la capoeira en los currículos de estudios. Sobre la capoeira y educación física se destaca, por ejemplo, "a estruturação da capoeira como conteúdo da Educação Física escolar e estratégias de intervenção nas aulas e o processo de pedagogização da capoeira e formação para professores de Educação Física" y las "contribuições da prática do ensino da capoeira como instrumento de formação humana para crianças e adolescentes de um Centro de Educação Complemen-

es una costumbre casi sagrada. Es una catarsis obligada para desconectarse, aunque sea por una hora, del estrés de la pega (trabajo), escaparse de los problemas y mover las piernas un ratito" (2013).

tar" (Soares, Bedini, Moreto: 2022). El pensamiento capoeirista no es el único que desea incidir sobre educación; ocurre también con deportismos o dancismos y son todas estas fórmulas cotidiánicas que se acercan al proselitismo, aunque en tono menor y sin la significación que posee en religiones e ideologías: tratar que los demás practiquen lo mismo que nosotros, puesto que somos depositarios de una verdad que mejorará el mundo. En estos casos, la terapia personal se proyecta a terapia nacional, pues educación significa en ALC plan nacional de homogeneización, de acuerdo a los propios valores.

Existen todavía otras argumentaciones que provienen de casos específicos y que no parecen destacarse en numerosos discursos, o de modo marginal. Otra vía de argumentación se refiere a que la práctica recomendada no solo solucionará problemas, prevendrá otros u optimizará condiciones psíquicas y físicas, sino que también aportará beneficios para la práctica profesional. Si las cotidianías son por definición argumentaciones que fundamentan terapias para salir de lo laboral-estresante, ello no significa que deban distanciarse o divorciarse de dicho quehacer. En ocasiones, se argumentará que el procedimiento para la huida del estrés puede, además, proporcionar beneficios para la actividad laboral, como ofrecer insumos para mejorar el trabajo en equipo, o bien se potenciará la agilidad mental, la agilidad cognitiva y la concentración (tanto en lo laboral como lo estudiantil) (ver Valdano, 2013). Otro beneficio consiste en el "empoderamiento femenino", que es aplicado al fútbol practicado por mujeres, aunque normalmente las cotidianías son argumentadas sin criterios de edad o género. La argumentación, cuando va específicamente dirigida a mujeres, cambia parcialmente los contenidos. Ante la pregunta formulada desde Santiago de Chile por el autor ¿Por qué es bueno jugar una pichanga entre mujeres? Copilot[16] (24 de marzo) responde: "Jugar

16 Es importante tener en cuenta la posible circularidad. Si la inte-

una pichanga entre mujeres puede ser beneficioso por varias razones: Empoderamiento: El deporte en general, y el fútbol en particular, empodera a las mujeres. Al jugar, desafías estereotipos de género y demuestras que las mujeres también pueden ser fuertes, habilidosas y apasionadas por el deporte".

## Reflexiones finales: La cuestión de la identidad y el proceso de latinoamericanización

En ecosistemas intelectivos donde por siglos el catolicismo fue casi la única religión aceptada, donde tres o cuatro ideologías copaban el escenario político, donde unas pocas teorías económicas representaban lo que era pensable en la región y donde el ensayismo sobre nuestro propio ser representaba la mejor manera de expresar la búsqueda de un pensamiento propio, amplios sectores de la población permanecían como ecos repetidores de estas pocas tendencias de pensamiento. Mujeres, sectores populares, etnias americanas y afrodescendientes, migrantes no europeos y otros sectores se mantenían casi "muteados" como emisores de ideas. Dicho de otra manera, la pluralidad eidética no era mucho menor que en la actualidad, aunque estaba invisibilizada y hasta bloqueada, sea porque se encerraba en reductos o guetos, sea por su incapacidad para hacerse pública, sea por la falta de medios y de inte-

ligencia artificial responde de acuerdo a lo que lee respecto de fundamentaciones cotidiánicas, existe entonces la posibilidad que las fundamentaciones vayan siendo también extraídas cada vez más desde la misma IA. Ello inmovilizaría el pensamiento. No creo que esto ocurra de manera fuerte, pues quienes ofrezcan argumentaciones innovadoras, probablemente, serán algo más exitosos y la IA, por su parte, recogerá muy pronto esas nuevas argumentaciones, desechando otras, por triviales o innecesarias. Las preguntas a la IA se fueron afinando (ver Devés, 2024b). Al preguntarle a Copilot en jerga latinoamericana y popular, se reveló la cantidad de elementos que la IA viene tomado desde este medio.

lectualidades que la visibilizaran, sea porque los públicos estaban demasiado encerrados en sus convicciones. Es decir, la pluralidad no se transformaba en eidodiversidad enactada.

La lenta llegada del pensamiento proveniente de India, China, el mundo árabe y África, el desarrollo de voces indígenas y afrodescendientes capaces de poner sus discursos en amplia circulación, la penetración de los feminismos, otras filosofías, teologías, sociologías o estéticas, y la explosión de hibridaciones, además de la recepción de muchas más que se venían elaborando en tantas partes del mundo, permitieron -sobre la base de la ampliación inmensa de la población universitaria y la creación de instituciones promotoras de la investigación y la ciencia, desde los 1960s en adelante- cambiar el paisaje eidético de la región, a la vez que transformarla en un laboratorio de pensamiento[17].

De hecho, las cotidianías están recibiendo insumos eidéticos desde muy diversas procedencias. Pueden detectarse ideas presentes en filosofías como el yoga y el estoicismo, por ejemplo, en teologías-religiones como el budismo, ideologías, cosmovisiones, investigaciones científicas especialmente sobre salud preventiva y alternativa, biosferismos como el veganismo y el vegetarianismo, la autoayuda y sus hibridaciones: como el pentecostalismo, psicología positiva, pensamiento *new age*, coaching ontológico; teorías estéticas, ecologismo, logoterapia y pilates (Papalini, 2013; Papalini y Rizo, 2014), que además se van uniendo a las trayectorias del pensamiento indígena (Vidal y Mora: s/f) y afroamericano (Pertussatti, 2017). Algunos conceptos que se reiteran son: bienestar corporal y espiritual, estar en forma, cuidado del cuerpo, salud integral, responsabilidad consigo mismo o hacerse cargo de sí mismo, desarrollo personal, plenitud, optimismo, persona positiva,

17 Que esta eidodiversidad sea la más autosostenible o la más productiva en términos de cantidad de nuevas especies de vida eidética, es algo discutible.

creer en lo que se hace y en la posibilidad de estar mejor, entre más.

Como ya se ha indicado, el pensamiento cotidianista no aparece en ALC en el siglo XXI, aunque tiene un inmenso desarrollo en, al menos, dos sentidos: el aumento en especificidad de las argumentaciones, para un diversificado escenario de actividades "cotidiánicas", y los recursos eidéticos asumidos como base para las argumentaciones. Los procesos de adaptación-autoctonización o de latinoamericanización del pensamiento cotidianista se han producido de manera lenta y menos sobre el esquema básico que sobre los múltiples temas conectados. Más allá de lo que se ha llamado el "esquema básico de argumentación", se desarrollan numerosas ideas en las cuales se advierten intentos de latinoamericanización, conexiones con cuestiones políticas y estructurales y así. Sin embargo, debe mencionarse que el terapismo en ALC comprende siempre el factor somático que la importante formulación de Eva Illouz casi no considera. Además de este trazo central, pueden señalarse: la proyección del pensamiento cotidianista hacia aspectos que no habían sido abordados anteriormente (caso capoeira en Brasil); el cruzamiento del discurso cotidiánico con tendencias de pensamiento (expresiones eidéticas) presentes en tal o cual ecosistema intelectivo de recepción, sean estas más o menos autóctonas o simplemente muy exitosas allí. Se encuentran, por ejemplo, con las propuestas educativas de Paulo Freire (Cavalcante, 2008), con la cuestión de la autopoiesis de Humberto Maturana y Francisco Varela o con *El Tao de la física* de Fritjof Capra (Dalla-Vecchia, 2008: 153 y ss.); o la reelaboración de algunos discursos cotidiánicos, en el ecosistema intelectivo de Temuco y sus alrededores, a partir de las ideas más relevantes allí, por ejemplo, la ecomapuchización del yoguismo por parte de Ziley Mora (Vidal y Mora: s/f).

Por lo demás, van apareciendo obras que, inspirando las cotidianías, no se identifican con estas en lo de parcialidades inser-

tas en las vidas cotidianas, sino que aspiran a planteamientos más englobantes, filosóficos podría decirse, al menos en términos de "filosofías de vida" como es el caso de Rolando Toro (2008), Luis DeRose (2013), Claudio Naranjo (2019, 2005) y Federico Trossero (2010)[18]. Se trata de filosofías "alternativas" a las convencionales, con menores grados de institucionalidad, aunque, por otra parte, inspirando y entusiasmando a buen número de personas que han salido de las religiones tradicionales, o del catolicismo específicamente, y de las tradicionales ideologías políticas…

Hasta aquí, se han presentado consideraciones teóricas, el patrón común al discurso cotidianista y argumentaciones varias que vienen a sumarse a este. Se ha dado la palabra especialmente a dos tipos de personas: quienes han acogido estos discursos en su vida cotidiana y quienes venden servicios, como profesorxs, entrenadorxs, maestrxs, guías, gurúes y demás.

Se ha señalado que el estudio de las cotidianías constituye una vía para llegar a los valores de amplios sectores sociales con niveles altos de educación formal. Si es así, puede decirse que los valores predominantes son aquellos que permiten salir desde "no-estar-bien" hacia un amplio bienestar físico y mental, como aquellos que apuntan a optimizar las dimensiones del bienestar personal.

Se han destacado algunos trazos en la evolución de las cotidianías a lo largo del siglo. Estos son: la diversificación de la oferta y la elaboración teórica; el aumento de las conexiones con otras expresiones eidéticas, siendo en este plano el factor de lejos más importante la elaboración una ideología nueva, tan light como englobante, que es el calividismo.

18 Es de notar que se encuentran en trabajos de Toro Araneda y DeRose afirmaciones que comprenden la existencia como conjunto, sea en la biodanza como en la cultura yoga. Sin embargo, ello no es lo propio del discurso cotidiánico. Estas líneas de fuga pueden considerarse inspiraciones, proyecciones o derivaciones, pero parecen extemporáneas o anacrónicas a los objetivos individuales de las microterapias.

Se ha visto, por otra parte, mayor énfasis en algunos temas que en otros de acuerdo a cotidianías y a tendencias dentro de estas. El capoeirismo es la cotidianía que mayor alusión hace a lo identitario, elaborando un discurso brasileñista y negrista e incluyendo cierta militancia, atípica en este género de discursos. Ello se debe a que en el capoeirismo se entrecruzan argumentaciones de militancias del movimiento negro brasileño situadas al interior de la academia, cuya "lógica" se encuentra cercana al pensamiento de las ideologías y por ello a la militancia y al proselitismo, además del tema del poder, muy ausente en otras argumentaciones.

## Referencias bibliográficas

Álvarez-Rojas, C. (2022). Clasificación de las expresiones eidéticas. El caso de los «biosferismos» [Preprint]. SocArXiv. https://doi.org/10.31235/osf.io/2nkfa

Álvarez-Vega, S. (s/f). Biodanza y fosfenos: líneas de vivencia y luz, https://luz-natural-mente.com/terapias/biodanza/ Taller de experimentación e iniciación a la Biodanza: El arte de educar a través del movimiento, música y vivencia.

Blardone, S. (2021, 21 junio). La otra salud: siete beneficios del yoga que sirven para contrarrestar los efectos de la pandemia en el cuerpo y la mente. *Infobae.* https://www.infobae.com/sociedad/2021/06/21/la-otra-salud-siete-beneficios-del-yoga-que-sirven-para-contrarrestar-los-efectos-de-la-pandemia-en-el-cuerpo-y-la-mente/

Brender, J. (2013, 12 diciembre). Las Pichangas: más que un juego, un ritual. *Sudandola.* https://sudandola.com/2013/12/12/las-pichangas-mas-que-un-juego-un-ritual/

Castañeda, G. M. (2004). Cuerpo y vivencia: Un encuentro consigo mismo. Un acercamiento desde la biodanza. *Educación física y deporte*, 23(2), 61-77.

Cavalcante, R. (2008). A educação biocêntrica dialogando no círculo de cultura. *Revista Pensamento Biocêntrico*, 10, julho-dezembro.

Dalla-Vecchia, A. M. (2008). Estruturas expressivas ou materiais do pensamento biocêntrico. *Pensamento Biocêntrico, 10,* julho-dezembro, 153-179.

DeRose, L. S. (2013). *Cuando es preciso ser fuerte (autobiografía),* Traducción de la 42ª edición. Santa Catarina: Egrégora.

Devés, E. (2021a). "Cotidianías" en América Latina actual: conceptos, géneros, contrastes. *Estudios Avanzados*, 34, junio, 1-18.

Devés, E. (2021b). Calidad de vida y "calividismo" como filosofía de vida e ideología. https://www.academia.edu/61417237/Calidad_de_vida_y_calividismo_como_filosof%C3%ADa_de_vida_e_ideolog%C3%ADa

Devés, E. (2024). Algunas tesis sobre las "cotidianías". Esa clase de ideas que se desenvuelven en inteligencias con alta educación formal y que inspiran fragmentos de las existencias. *Revista Wirapuru*, 10(5), segundo semestre, 1-12. https://doi.org/10.5281/zenodo.14417626

Díaz-Virzi, S. (2016, 4 agosto). Tangoterapia, una apuesta por la salud. *Clarin*. https://www.clarin.com/salud/tango-terapeutico_0_S1B-k15D7g.html?srsltid=AfmBOopFxdVyrUMx9xsFF3ncMtI0kLuJcg0tsFi4mCK43kEe7K7Ah7rv

Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Madrid: Herder.

Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Madrid: Katz Editores.

Korman, Guido P. y Saizar, M. (2016). La orientalización de la psicoterapia: afinidades (y discontinuidades) entre espiritualidad y terapia cognitiva conductual. *Anuario de Investigaciones*, XXIII, 33-41.

Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío: ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Ed. Anagrama.

Mistral, G. (2020). Obra Reunida De Gabriela Mistral (tomo 8). Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional.

Naranjo, C. (2005). *Cosas que Vengo Diciendo. Sobre el Amor la Conciencia lo Terapeutico y la Solucion al Problema del Mundo.* Buenos Aires: Ediciones Kier.

Naranjo, C. (2019). *Sanar las mentes para arreglar el mundo*. Madrid: Ediciones Vergara.

Papalini, V. (2013). Recetas para sobrevivir a las exigencias del neocapitalismo (O de cómo la autoayuda se volvió parte de nuestro sentido común). *Nueva Sociedad*, 245, mayo-junio-163-177.

Papalini, V. y Rizo, A. V. (2014). Trayectorias terapéuticas de los lectores de autoayuda: de la autosuficiencia a la comunidad. En M. Blázquez Rodríguez, M. Cornejo Valle y J. A. Flores Martos (Coords). *El reencuentro de salud y espiritualidad: saberes, agencias y prácticas periféricas*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili. https://www.researchgate.net/profile/Monica-Cornejo-Valle/publication/265384420_El_reencuentro_de_salud_y_espiritualidad_agencias_saberes_y_practicas_perifericas/links/5d3048dd458515c11c39a4aa/El-reencuentro-de-salud-y-espiritualidad-agencias-saberes-y-practicas-perifericas.pdf

Pertussatti, M. (2017). Capoeira: diálogo de saberes como possibilidade de valorização da (s) identidade (s) afro-brasileira (s) e do patrimônio imaterial, *ELACult –Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, 03, ed. especial, 518, dezembro. https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/518/294

Ruperthuz, M. H. y Lévy Lazcano, S. (2017). Triunfar ante la vida relámpago': saberes psi en clave de autoayuda en Chile y España (1940's). *Psicoperspectivas,* 16(3), 121-136.

Saizar, M. (2006). La Eficacia Terapéutica del Yoga. Nociones de Usuarios y Especialistas en el área metropolitana (Buenos Ai-

res-Argentina). *Perspectivas Latinoamericanas,* 3, 198-220.
Saizar, M. (2009). Reflexiones acerca del ritual y la terapia en las prácticas del Yoga en el área Metropolitana (Argentina) *Espéculo. Revista de estudios literarios*. http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/rityoga.html
Semán, P. y Viotti, N. (2015). "El paraíso está dentro de nosotros". La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad,* 260, 81-94.
Soares, R., Bedini, G. y Moreto, F. (2022). O "Estado da Arte" da Capoeira em periódicos nacionais: Ênfase nos estudos sobre práticas pedagógicas. *Revista Pensar a Prática*, 25. https://revistas.ufg.br/fef/article/view/71811.
Toro-Araneda, R. (2008). *Biodanza*, 2da edición en español, Santiago de Chile: Cuarto Propio y Espacio Índigo.
Trossero, F. (2010). *Tangoterapia, Una propuesta para el encuentro con uno mismo y con el otro. Fundamentos, metodología, teoría y práctica*. Buenos Aires: Continente, Ediciones.
Valdano, J. (2013). *Los 11 poderes del líder: El fútbol como escuela de vida*. Barcelona. Random House Mondadori
Vidal, A. y Mora, Z. (s/f). *Ziley Mora: "Buscamos en India o Tíbet lo que está en el sur de Chile.* https://www.mundonuevo.cl/ziley-mora-buscamos-en-india-o-tibet-lo-que-esta-en-el-sur-de-chile/
Viotti, N. (2018). Psicología positiva y cultura de masas Una mirada descentrada sobre los saberes del "yo" en la Revista Ohlalá. En MB Plotkin, C. Daniel y J. Caravaca (Comps.). *Saberes desbordados. Historias de diálogos entre conocimientos científicos y sentido común (Argentina, siglos XIX y XX)* (pp. 244-264). Buenos Aires: IDES.

# Sobre las autoras y autores

**Allysson Lemos da Silva:** Doutor e mestre em Ciências Sociais pelo PPGCS da UFRRJ. Pesquisador na área de Pensamento Social, Nacionalismo, Movimentos Sociais e América Latina. Produziu especialmente sobre as experiências (pluri)nacionais da Bolívia e do Brasil.

**Andrés Kozel:** Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y sociólogo por la UBA, con estudios posdoctorales en El Colegio de México. Investigador del CONICET con sede de trabajo en el LICH-UNSAM. Investiga sobre temporalidades latinoamericanas, vidas intelectuales y la noción de civilización.

**Catalina Fernández:** Licenciada en Trabajo Social, candidata a Magíster en Trabajo Social de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Asistente de Investigación del Núcleo de Investigación Sobre las Profesiones en las Sociedades Contemporáneas de la PUCV.

**Claudia Zapata:** Historiadora y académica de la Universidad de Chile. Se ha especializado en movimientos e intelectualidades indígenas y pensamiento crítico latinoamericano.

**Eduardo Devés:** Especialista en estudios eidéticos, pensamiento latinoamericano, de las regiones periféricas y sobre redes intelectuales. Profesor del Instituto de Estudios Avanzados USACH. Ha realizado investigaciones en África, América, Asia y Europa. Ha escrito cientos de trabajos, publicados en unos 20 países.

**Daniel Lvovich:** Doctor en Historia (Universidad Nacional de La Plata). Profesor en la Universidad Nacional de General Sarmiento (Buenos Aires) e Investigador Principal de CONICET. Se dedica a la investigación sobre la historia política y social del siglo XX.

**Daniela Rawitz:** Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM), Maestra en Ciencias Sociales (FLACSO). Profesora investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Investiga sobre pensamiento social latinoamericano.

**Ernesto Bohoslavsky:** Investigador del Centre National de la Recherche Scientifique, con sede de trabajo en el Instituto Mondes Américains, en París. Es historiador y se ha dedicado al estudio de las derechas latinoamericanas en el siglo XX.

**Fabricio Pereira da Silva:** Professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Pesquisa nas áreas de teoria e pensamento periférico.

**Hernán Ramírez:** Doctor en Historia por la UFRGS con postdoctorado en Ciencia Política en el IUPERJ. Actúa como Profesor de Unisinos, Becario Productividade de CNPq e Investigador Correspondiente del Conicet, habiéndose desempeñado como profesor regular de la UNC y la UEL.

**Horst Nitschack:** Doctorado en Estética y Teoría literaria de la Universidad de Friburgo, Alemania; profesor titular (ad honorem) de la Universidad de Chile; investigación actual: Afectos de la convivencia en narrativas latinoamericanas contemporáneas.

**José Antonio Marçal:** Doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná, com ênfase em política educacional, relações étnico-raciais, cultura e pensamento social. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor do Estado de Minas Gerais, Brasil. Contato: marcaljose1973@gmail.com

**Juan Pablo Vásquez:** Doctor en Estudios Americanos y Magister en Estudios Internacionales por la Universidad de Santiago de Chile. Académico del Departamento de Política y Gobierno de la Universidad Alberto Hurtado. Director de la Revista Encrucijada Americana.

**Lucca Fantuzzi Soares:** Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e doutorando pela mesma instituição. Estuda pensamento periférico e política externa.

**Luis Armando Clavería:** Doctorante en Ciencias Políticas (University of Oregon), Magíster en Estudios Internacionales (IDEA-USACH) y Cientista Político (UAHurtado). Investiga sobre negociaciones de Cambio Climático, Medio Ambiente y Desarrollo desde América Latina y el Sur Global.

**Martín Mitidieri:** Doctorando en Ciencias Humanas en la UNSAM. Magister en Estudios Latinoamericanos por UNSAM, especialista en Epistemologías del Sur por CLACSO y politólogo por la UBA. Becario doctoral del CONICET con sede de trabajo en el LICH-UNSAM.

**Sandra Iturrieta-Olivares:** Magíster en análisis de problemas sociales y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Granada. Académica investigadora en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Líneas de investigación: futuro laboral, subjetividades profesionales y género.

**Sergio Luis do Nascimento:de** Professor e pesquisador, atua principalmente em Educação, com foco em formação docente, currículo e práticas pedagógicas. Possui produção acadêmica relevante em sua área de atuação.

**Silvia T. Álvarez:** Historiadora. Profesora Asociada en Introducción a las Ciencias Políticas, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. Especialista en temas internacionales, especialmente en diálogo entre teoría e Historia y también vinculados a la soberanía.

En un mundo en el que están mutando las coordenadas de sentido —políticas, económicas, culturales, ecológicas y epistemológicas—, el esfuerzo por reunir, ordenar y confrontar las tradiciones del pensamiento latinoamericano no responde únicamente a una inquietud académica, sino a una urgencia histórica y una tarea intelectual ineludible. Es por eso que una obra colectiva como la presente, que busca compartir una mirada de conjunto y un balance provisional de los aportes teóricos y críticos en lo que va de nuestra centuria, resulta tan relevante y actual. Este libro surge en un momento donde el "occidentalocentrismo" y los valores de la Modernidad clásica han entrado en una crisis profunda, abriendo paso a la necesidad de formular enfoques alternativos desde "epistemologías otras" que den cuenta de nuestras realidades situadas y singulares.

CLACSO